آقای سلطانی

16000

۱۷۹۶۹
۲۰۹۱۳۴

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب ۲۰۹۱۳۴
کتاب شرح مواقف ایجی
مؤلف میر سید شریف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۹۶۹

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۱۷۹۶۹

16000

١٧٩٦٩
٢٠٩١٣٤

کتابخانهٔ مجلس شورای ا
کتاب شرح مواقف ایجی
مؤلف میر سید شریف
مترجم
شمارهٔ قفسه ١٧٩٦٩
جمهوری اسلامی ایران
شماره ثبت کتاب
٢٠٩١٣٤

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
١٧٩٦٩

16000

۱۷۹۶۹
۲۰۹۱۳۴

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شمارهٔ ثبت کتاب ۲۰۹۱۳۴
کتاب شرح مواقف ایجی
مؤلف میر سید شریف
مترجم
شمارهٔ قفسه ۱۷۹۶۹

خطی
کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
۱۷۹۶۹

خطی
۹٦۹

۱۷۹۶۹
۲۰۹۱۳۴

خطی
۹۶۹

ثابت

مختلفة والمفارق لان نسبته الى الاجسام كلها على السوية بل الابدان يكون ذلك الامر مختصا اي
ببعض من الاجسام دون بعض ويجب ان يكون ذلك الامر المختص لازما لتمكن اسنادا ما هو
لازم اليه فان كان ذلك الامر المختص اللازم مقوما للجسم فهو المط اذ لا بد ح ان يكون جوهرا
فقد ثبت ان الاجسام جواهر مختصة هي مبادئ لآثارها ولوازمها المختلفة والمعنى بالصورة النوعية
الا ذلك الامر وان لم يكن مقوما للجسم بل كان خارجا لازما فالكلام فيه احتياجه الى امر
مختص يستند هو اليه وليس قال الامام الرازي الذي حصل لنا بالدليل هو ان هذه اللوازم من
الكيفيات والالوان وغيرها تستند الى قوى موجودة في الاجسام واما ان تلك القوى اسباب لحقيقة
الجسمية حتى تكون صورا مقومة فلا بل الاقرب الى الظن عندنا انها من قبيل الاعراض وما ذكره من
لزوم اللبس والدور عليهم في الصورة فان اختصاص الاجسام بصورها النوعية ليس للجسمية المشتركة
ولا للهيولى ولا للمفارق لما مر بعينه فلا بد من اسنادها الى صور اخرى مختصة ويتمادى الى غ.
ذلك بان هيوليات الافلاك متخالفة بالماهية وكل واحدة منها لا تقبل الا صورة معينة واما
اختصاص العناصر بصورها فلان المادة قبل هذه الصورة كانت متصفة بصورة اخرى
اوجبت استعدادها لقبول الصورة اللاحقة وهكذا الى ما لا يتناهى وح نقول لهم لم لا يجوز تعاقب
صور بلا نهاية فلم اي فلاي شيء يمتنع تعاقب اعراض بلا نهاية بل هذا ايضا جائز فلا حاجة الى اثبات
الصورة النوعية في العناصر لذلك ولا في الافلاك لان موادها لا تقبل الا ما هو عارض واجاب
بعضهم عن ذلك بانا نعلم بديهة ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافهما بامر جوهري
مختص ومما استدل على اثبات الصورة النوعية بان الماء اذا سخن ثم ترك يعود بالطبع باردا
فثم امر هو حفظ الكيفية باق بقاء الماء الى الكيفية الزائلة بعد زوال القاسر قلت ان سلم
تركب الجسم امرا هو مبدأ الكيفية فلا نجد بكم ومن اين يلزم كونه من مقومات الجسم حتى يكون
[illegible] على انا لا نم ذلك ونقول لم لا يجوز ان يكون عود الماء الى البرودة ليس بفعل الفاعل
[illegible] على طريق جري العادة وهذا النوع الخامس اعني ثبوت الصورة النوعية مع ضعفه
[illegible] اصل كبير لفروع كثيرة من المباحث الفلكية والعنصرية فتحققه والتفت
الى [illegible] على ضعف ما يتفرع عليه من تلك [illegible] قال الامام الرازي لما فرغنا عن
[illegible] الجسم ومعرفة انه فلنذكر [illegible] عن اثبات [illegible] الطبيعي الآن المقصد [illegible]
[illegible] وقال [illegible] جسم له [illegible]
[illegible] اي [illegible] عن [illegible] من [illegible]
[illegible] الفلك جسم الا في مكان والتقدير حصوله في جميع الامكنة [illegible] لا بد له من حيز

في حيز معين ولا يكون حصوله في ذلك الحيز مستندا الى امر خارج اذ المفروض خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة
لان نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهيولى لانها انما تتعين بالجسمية في اقتضاء حيز ما على
الاطلاق بل الى امر آخر داخل فيه مختص به وهو المراد بالطبيعة قلنا ما ذكرتم ممنوع بل لو خلي الجسم
وطبعه لكان كالمتحرك لا مكان له كما هو مذهب ارسطو ومن تابعه او نقول اذا خلي وطبعه
يكون نسبته الى الاحياز كلها سواء حتى يخصصه الفاعل المختار بحيز معين ولا تم امكان خلو
في نفس الامر عن تاثير المختار وتخصيصه ونقول لو فرض الاحياز كلها خالية عن الاجسام
ثم فرض انه خلق الارض وحدها كان نسبتها الى الاحياز كلها سواء اذ ليس ثم مركز ولا محيط
واذا حصلت الارض باسرها في اي حيز اتفق وجب ان تقف فيه ولا تنتقل منه الى غيره لاستحالة
الترجيح بلا مرجح فما يتوهم من ان الارض طالبة للمكان الذي هي فيه باطل كما قال ثابت بن قرة فانه قال
ليس لشيء من الامكنة حال يختص به دون غيره حتى يتصور ان شيئا معينا طالب له بطبعه دون ما عداه واذا
رمينا مدرة الى فوق فانما تعود المدرة الى مركز الارض لا لان طبيعة الارضية طالبة له كما توهم
بل لان الجزء مائل الى كله الذي يجذبه لعلة الجنسية ولو جعل الارض بصغيرة وجعل كل نصف منها في
جانب آخر لكان طلب كل منهما مساويا لطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض
ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس ثم اطلق من المكان الذي هي فيه الآن حجر لارتفع ذلك الحجر اليها
لطلبه للاصل العظيم الذي هو منه ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب العالم ثم اطلقت
اجزاؤها لكان يتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث يتهيأ تلاقيها فان والان كل جزء يطلب جميع
الاجزاء طلبا واحدا ومن الجائز ان يلقى الجزء الواحد كل جزء لا جرم طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء
قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء شأنه هذا فلزم من ذلك استدارة
الارض وكونها وان يكون كل جزء منها طالبا للمركز هذا نقل عنه في المباحث المشرقية
وبالجملة فلم لا يجوز ان يكون كل جسم بحيث لو خلي وطبعه [illegible]
فانه يطلب حيزا [illegible] اجزاء [illegible] الارض [illegible] الجسم [illegible]
كان ان يحقق جزء الارض بحيز معين [illegible]
[illegible]
[illegible] لمكان [illegible]
طبيعيا الاول [illegible]
المكان الذي هو فيه الآن [illegible]
[illegible]

عنها بالعنصر ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا وهو محال قطعا اذا لم يكونا من المكان العنصري في
واحد او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالآخر ليس
طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد الثاني من الفرعين الجسم البسيط له مكان
طبيعي كما عرفت ومكان المركب اي مكانه الطبيعي مكان البسيط الغالب فيه فانه يقهر ما عداه
ويجذبه الى حيزه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك الحيز وان تساوت البسائط كلها
فيه فالمكان الطبيعي له هو الذي اتفق وجوده فيه لعدم اولوية الغير وفيه نظر لانه لو اخرج
المركب المتساوي البسائط عنه اي عن ذلك المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يعد اليه طبعا بل يسكن
اينما اخرج لعدم المرجح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا والبسيطان المتساويان في الحجم والمقدار قد
يختلفان في القوة فانه اذا اخذ مقداران متساويان من الارض والنار فربما كان اقتضاء
الارضية للميل السافل اقوى من اقتضاء النارية للميل الصاعد او بالعكس فربما كان الناقص
في المقدار اقوى في القوة فالمعتبر من التساوي في بسائط المركب هو التساوي في القوة دون
الحجم والمقدار وقد يفصل هاهنا ويقال المركب ان تركب من بسيطين فان كان احدهما غالبا
في القوة وكان هناك ما يحفظ الامتزاج فالمركب يتحرك بالطبع الى مكان الغالب وان تساويا
فاما ان يكون كل منهما مانعا للآخر في حركته اولا فان لم يتمانعا افترقا ولم يحصل الامتزاج ولم
يمتنع ان يكون النار من تحت والارض من فوق واما ان يكون بعد كل منهما عن حيزه مساويا
لبعد الآخر او لا فعلى الاول يتعاوقان فيحبس المركب الى حيز ما هو اقرب الى حيزه لان الحركات
الطبيعية تشتد عند القرب من احيازها او تفتر عند البعد وان تركب من ثلثة فان غلب احدها
حصل المركب بطبعه في حيز الغالب كما مر وان تساوت فان كانت الثلثة متجاورة كالارض و
الماء والهواء حصل المركب في حيز العنصر الوسط كالماء وان كانت متفاوتة كالارض والماء والنار
حصل المركب في الوسط ايضا لتساوي الجذب الى جنبين ولان الارض والماء وان اختلفا في الجهة
لكنهما يتفقان في الميل الى اسفل فهما يغلبان النار بهذا الاعتبار وان تركب من اربعة فان
كانت متساوية حصل المركب في الوسط والا ففي حيز الغالب هذا كله بالنظر الى ما تقتضيه الكيفية
اذا قطع النظر عن معاوق آخر يمنع الغذاء عن افعالها فانه يجوز ان يحصل للمركب صورة نوعية تقتضي
مكان البسيط المغلوب والله اعلم المقصد الثاني من المرصد الاول في اقسامه اي اقسام
الجسم الطبيعي الذي بين في الفصل الاول حقيقته واجزاؤه واحكام كل قسم منها اي من تلك
الاقسام وفيه اي في هذا الفصل الثاني مقدمة واقسام مقدمة في ان الجسم ينقسم الى بسيط
ومركب ويظهر ذلك وجه الانحصار فيهما من بيان مفهوميهما والجسم البسيط له [illegible]

ی دل
اذا کا
المستقـ
حيز
الثانی

خطی ١٩

الاول ما جزءه اي كل جزء منه مسا و لكله في الاسم والحد كالماء مثلا قال الامام الرازي هذا انما يستقيم اذا
قلنا ان الجسم غير مركب من الهيولى والصورة بل جوهر هو متصل قائم بذاته كما هو راي الافلاطون واما اذا قيل انه
مركب منهما فانه لا يستقيم لان جزءه المادي او الصوري وهو لا يساويه في الاسم والحد بل الاولى
من ان يقيد الجزء بكونه حسيا اي مقداريا والى ذلك اشار المص بقوله والمراد بالجزء المذكور في
رسم البسيط هو الجزء المقداري والاولى الهيولى والصورة فانهما جزءان من الجسم البسيط والاسم والحد
فيما ذكر فلا يطلق هذا الاسم على شيء من الاجسام البسيطة واذا اريد الجزء المقداري كان
منطبقا عليها سواء تركب منهما او لا الثاني من رسمي الجسم البسيط ما لا يتركب من
اجسام مختلفة الطبايع وكل منهما اي من هذين الرسمين قد يعتبر بحسب الحقيقة او الحس
فيحصل اربعة اعتبارات في الرسم البسيط الاول ما جزءه المقداري بحسب الحقيقة مساو لكله
في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر الاربعة لان كل جزء مقداري يفرض فيها يساوي كله
في اسمه وحده و خرج الفلك اذ ليس اجزاؤه المقدارية المفروضة فيه كذلك و خرج الاعضاء المتشابهة
الحيوانية كالعظم واللحم مثلا اذ فيها اجزاء مقدارية هي العناصر ولا تشاركها في اسمائها و
حدودها الثاني ما يكون جزءه المقداري بحسب الحس مساويا له فيما ذكر فيتناول مع العناصر
الاعضاء المتشابهة فان كل جزء محسوس منها يساويها في الاسم والحد و خرج الفلك الثالث
ما لا يتركب بحسب الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيشمل العناصر والفلك دون شيء من اعضاء
الحيوان الرابع ما لا يتركب بحسب الحس من اجسام مختلفة الطبايع فيتناول الكل فهو اعم
الاعتبارات واولها اخصها وبين الثاني والثالث عموم من وجه وتلخيصه ان ما لا يتركب من
اجسام محسوسة مختلفة الطبايع اما ان لا يتركب من اجسام مختلفة او يتركب منها لكنها غير
محسوسة وعلى الاول اما ان لا يكون اسمه موضوعا له بشرط كونه موصوفا بصفة مخصوصة
كالماء والارض والهواء والنار فيشاركه اجزاؤه في اسمه وحده واما ان يكون مشروطا به فلا
يطلق اسمه على اجزائه كالفلك اذ قد اعتبر في اسمه شكل معين وعلى الثاني ايضا اما ان لا يعتبر
في الاسم صفة كاللحم والعظم فيطلق اسمه على جزءه او يعتبر فلا يطلق كالشريان والوريد
اذ قد اعتبر فيهما التجويف والهيئة المخصوصة فالاعتبار الرابع يعم هذه الاربعة باسرها والاول
يتناول واحدا منها ولا يخفى عليك حال الاخرين والى ما فصلناه اشار بقوله فاعتبر ذلك
اي الذي ذكرناه من اعتبار كل واحد من رسمي البسيط بحسب الحقيقة او الحس في الاعضاء المتشابهة
الحيوانية كاللحم والعظم وغيرهما وفي الفلك يظهر لك الفرق بين الاعتبارات الاربعة كما
عرفت والجسم المركب بخلافه فهو على الرسم الاول ما لا يكون جزءه المقداري بحسب الحقيقة مساويا

له في الاسم والحد فيخرج عنه من البسائط المذكورة العناصر دون الفلك والاعضاء المتشابهة ولو
اعتبر الجزء المقداري بحسب الحس خرجت تلك الاعضاء ايضا وعلى الرسم الثاني هو ما يتركب بحسب
الحقيقة من اجسام مختلفة الطبايع فيخرج عنه العناصر والفلك دون الاعضاء المذكورة
وان اعتبر التركيب بحسب الحس خرجت هذه الاعضاء ايضا ففي رسم المركب اعتبارات اربعة
ايضا الا ان اولها اعم ورابعها اخص على عكس ما تقدم وبين الباقيين عموم من وجه كما كان
هناك واعلم ان المراد بالجسم البسيط في هذا الموضع ما لا يتركب حقيقة في نفس الامر
من اجسام مختلفة الطبايع وبالمركب ما يقابله ثم ان المص ذكر حكما عاما للاجسام
البسيطة والمركبة وهو ان لها شكلا طبيعيا وبين ان الشكل الطبيعي للبسيط ما ذا فقال
ولكل جسم بسيطا كان او مركبا شكل طبيعي وذلك لوجوب تناهيه لما سبق عليك
من استحالة لا تناهي الابعاد فلو خلي الجسم اي جسم كان وطبعه بان يفرض خلوه
عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الخارجية يحيط به حد اي طرف واحد فيكون
كرة او حدود اكثر من واحد فيكون مضلعا وعلى التقديرين كان ذلك الشكل طبيعيا له لاستناده
الى طبيعته من غير ان يكون هناك تاثير غريب ثم ان الاشكال الطبيعية للاجسام المركبة
غير منضبطة لاختلافها بحسب اختلاف اجزائها في طبايعها ومقاديرها وبحسب صورها
النوعية فلذلك لم يتعرض لها وقال الشكل الطبيعي للبسيط من الاجسام هو الكرة
وذلك لان له اي للجسم البسيط بالمعنى المراد في هذا المقام قوة اي طبيعة واحدة والقوة
الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة التي للبسيط الا فعلا واحدا اي غير مختلف بالنوع وكل شكل
سوى الكرة ففيه افعال مختلفة انواعها فان المضلع من الاشكال يكون حاصلا منه خطا واحدا
زاوية او سطحا او نقطة وهي امور متخالفة الحقائق فيلزم التحكم اذ القابل والفاعل
في الكل متحدان وشكك فيما ذكر من ان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة لوجوه اربعة
الاول الارض بسيطة على رايهم وليست كرية لما عليها وفيها من الجبال والتلال والاغوار
والوهاد واجاب في دفع هذا السؤال الذي ذكره بقوله تضاريس الارض وخشونتها
الواقعة على ظاهرها لا قدر لها بالنسبة اليها فهي اي تلك الخشونات على الارض كالجاورسة على
كرة كبيرة اذ قد بينوا ان الجبل اذا كان ارتفاعه نصف فرسخ يكون نسبة طوله الى قطر الارض
كنسبة خمس سبع عرض شعيرة معتدلة الى كرة قطرها ذراع وعلى هذا يكون نسبة طول اعظم
جبل عليها وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث كنسبة سبع عرض شعيرة الى الذراع تقريبا
فلا يخرجها تلك الخشونات التي لا قدر لها بالنسبة اليها عن كونها كرية بحسب الحس لا الحقيقة اي لا نعلم

الكرية
قولهم المذكور اندفاع ذلك السؤال اذ الكرية الحقيقية الثقيل الاشد والاضعف حتى ينصل وجه
الضعيفة في الارض مع تلك الخشونات القادحة في كمال الكرية فاذن حقيقة الكرية منتفية
عنها قطعا بل وجه دفعه ان يقال شكلها الطبيعي هو الكرة الا انه وقعت هناك اسباب خارجة
عنها كالرياح والامطار والسيول وانتقال بعض اجزائها من الارض ثم ان اليبوسة التي فيها
حافظة لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الانثلام المقتضي لتلك
الخشونات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك الخروج في اقتضاء
طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كيف تكون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض حافظة
للشكل القسري المانع عن الشكل الطبيعي مع كون الطبيعة الواحدة مقتضية للشيء ولما يمنع
من حصول ذلك الشيء وذلك باطل قطعا اجيب بان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا
واقتضت ايضا كيفية حافظة للشكل مطلقا فهذا الاقتضاء لا يخالف الاقتضاء الاول
بل لو كانت لو خليت وطبيعتها لكون لما ازال القاسر الشكل ولم تزل الكيفية صارت الكيفية
حافظة للشكل القسري ومانعة بالعرض عن العود الى الشكل الطبيعي ولا استحالة في ذلك
الوجه الثاني الافلاك المكوكبة فيها نقر اي مقعرات تركز الكواكب فيها مختلفة بالقدر
لانها مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار المالئة لتلك النقر والموضع اي مختلفة
بالموضع ايضا لان تلك النقر موجودة في موضع من الفلك اي جانب منه دون آخر
فقد اختلف فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة وقد اجاب بعضهم عن هذا بان
الاختلاف المذكور ليس مستندا الى طبيعة واحدة بل الى صور متعددة فان الفلك قد حصل له صورة
نوعية تقتضي كرية سطحه لكن اتصلت به صورة اخرى افرزت عنها كرة اخرى يختص بها
هي كوكب او تدوير او خارج مركز فلزم من ذلك ان شيء في الفلك الاول نقرة او متمم متصل
بالصورة الاولى فقط الا اتصال حلول الصورة المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او لاختلاف
استعداد ذات مادة واحدة والتيقظ بذلك في الفلك لانا نقول له ان منع الحصر في الجائز
ان يكون اختلاف الصور في بعض البسائط مستندا الى اسباب بعضها الى الفواعل كما
جاز استنادها الى امور تعود الى القوابل لكن يرد عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين
في الكواكب والتداوير والخارج المركز وهو ممتنع وانه اذا كان في الفلك صورتان كان فيه تركيب
قوى وطبايع فلا يكون بسيطا وانه اذا جاز ان تتصل بالافلاك صور متعددة هي مبادي افعال مختلفة
جاز في ساير البسائط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وربما يدفع الاول بمنع امتناع الاجتماع
صور العناصر باقية في المركب وقد حصل فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه ومن العناصر

في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من الجسم قوة و
لجزء آخر منه قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك كذلك اذ الصورة
الاخرى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة تفرض في البسيط قوة ولعله
يؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا الوجه الثالث الفاعل عندهم لاشكال الاعضاء
في الحيوان والنبات ومقاديرها في العظم والصغر ووضعها من الملاسة والخشونة هي القوة
المصورة وهي قوة واحدة بسيطة مع اختلاف فعلها الابدي انها لم تفد موادها شكل الكرة بل
اشكالا مختلفة وقد يجاب عن هذا من قبلهم بان فعلها اي فعل تلك القوة البسيطة في مركب هو
المادة التي يتخلق منها الحيوان او النبات واختلاف آثار القوة البسيطة في مادة مركبة من قوابل
متعددة جائز لا في مادة بسيطة الوجه الرابع الافلاك الخارجة المركز كل من متمميها مختلف
جانباه بالرقة والثخانة فقد فعلت الطبيعة الواحدة في كل من المتممين افعالا مختلفة في الثخن
فيجب ايضا ان تختلف افعالها في الشكل واجيب عن ذلك بان المراد بالفعل الواحد لما [illegible] انا
اليه ان يكون متشابها غير مختلف بالنوع كالسطح والخط والنقطة لا لانه لا يختلف اصلا
واختلاف الثخن والرقة ايضا لا يوجب خروج فعل الطبيعة عن ان يكون نوعا واحدا على القول
بان الشكل الطبيعي البسيط هو الكرة فالاناء كلما كان اقرب الى المركز اي مركز العالم الذي
هو وسط الكل كما اذا كان في قعر بئر مثلا كان اكثر اخذا للماء مما كان ابعد منه
كراس جبل وذلك لان ظاهر سطحه اي سطح الماء اذا امتلى وطبعه في اي موضع فرض قطعة من دائرة
بل من سطح كرة مركزها مركز العالم لانه بسيط سيال يقتضي طبيعته تساوي بعد سطحه الظاهر
عن المركز حتى يكون قطعة من سطح كري وانما ذكر الدائرة لانها اسهل في التصور ولما كان مقدار
راس الاناء شيئا واحدا لم تتفاوت طرفيه دائرتان مركزهما واحد واحديهما اقرب من الاخرى كانت
القوس الواقعة على طرفيه من الدائرة الصغرى اكثر تحدبا وتقعرا من القوس الواقعة عليه من
الدائرة الكبرى كما يشهد به التخيل من كل ذي فطرة سليمة وكانت القوسان محيطتين بشكل
هلالي يملأه الماء اذا كان الاناء اقرب ويخلو عنه اذا كان ابعد فيزيد الاول على الثاني بذلك القدر
الهلالي اعني [illegible] ما بين قطعتين من سطحين كريين يرتسمان على راس الاناء في توهم
[illegible] القوسين عليه [illegible] وليس [illegible] والى ما لخصناه اشار بقوله وكلما كانت الدائرة اصغر
كان التقعير فيها اكثر بالنسبة الى وتر واحد هو واحد اعني راس الاناء ثم الجسم البسيط اي الذي لا
يتركب حقيقة من اجسام مختلفة الطبايع كما نبهناك عليه ينقسم الى فلكي وعنصري فالفلكي
الافلاك والكواكب فهو قسمان والعنصري العناصر الاربعة وهو ايضا قسم واحد والمركب ينقسم الى ماله مزاج

خطی

الاول في الافلاك

والي ما لا امتزاج له فهذه خمسة اقسام ثلثة للبسيط واثنان للمركب العنصر الاول في الافلاك وفيه مقاصد

الاول ان الحكماء زعموا ان الافلاك الكلية الثابتة بالرصد تسعة تشتمل هذه التسعة على اربعة عشر فلكا اي هي مع ما في ضمنها من الافلاك الجزئية هذه العدة فتسعة من الافلاك كما ستتلي عليك كلية وستة تداوير وثمانية خارجة المراكز وللقمر فلك اخر موافق المركز يسمى بالجوزهر اما التسعة الكلية فمنها فلك الافلاك سمي به لاشتماله على جميع ما عداه من الافلاك وهو المسمى ايضا عندهم بالفلك الاطلس لانه غير مكوكب على رايهم والمسمى بالعرش المجيد في لسان الشرع وتحته فلك الثوابت وهو الكرسي ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك المريخ ثم فلك الشمس ثم فلك الزهرة ثم فلك العطارد ثم فلك القمر وهو سماء الدنيا لانه اقرب الينا من ساير الافلاك قالوا دل على وجودها الحركات المختلفة في الجهة او السرعة والبطؤ او فيهما معا فانه لابد لها اي لتلك الحركات من محال متعددة اذ يستحيل ان يتحرك جسم واحد حركتين ذاتيتين بل لابد لكل حركة ذاتية من متحرك على حدة ودل على ترتيبها الحجب فاملوا سفل يحجب ما علوا علي اي بضيره سايراته عنا اذا وقع على محاذاته وعلو اي الحجب على ما ذكرنا من الترتيب فانهم وجدوا القمر يحجب ساير السيارة ومن الثوابت ما على طريقته فعلم انه تحت الجميع ووجدوا عطارد ا تكسف الزهرة والزهرة المريخ والمريخ المشتري والمشتري زحل وزحل بعض الثوابت واما الشمس فانها لا ينكسف الا بالقمر ولا ينصعوكسفها الشي من الكواكب لانها تستر تحت شعاعها اذا قربت منها لكن لها اختلاف المنظر دون العلوية فهي تحتها وفوق القمر وبقي الاشتباه في انها فوق الزهرة وعطارد او تحتهما اذ لا سبيل الى معرفة ذلك من الكسف لما عرفت من احتراقهما تحت الشعاع عند القران ولا من اختلاف المنظر لانها لا يبعدان عن الشمس كثير بعد فلا يظهران عند كونهما على نصف النهار ليعلم بذات الحلق المنصوبة في سطح نصف النهار ان لهما اختلاف منظر اولا فلذلك عدل بطلميوس الى طريق الاستحسان فقال هي كشمسة القلادة متوسطة بين السبعة السيارة اعني بين العلوية وبين السفليين والقمر وقد تاكد هذا الراي بما ذكره بعض المتاخرين كابن سينا ومن تقدمه من متقدمي هذه الصناعة انه راى الزهرة عند اجتماعها مع الشمس كشامة على صفحتها ومنهم من ادعى انه راها وعطارد كالشامتين عليها وقد زعم بعض المهندسين ان فلك الزهرة دون فلك عطارد وفوق فلك الشمس والذي البعض ابن سينا فيما زعم انه راى الزهرة في وجه الشمس كالشامة بانه قد زعم بعض الناس ان في وجه الشمس نقطة سوداء فوق مركزها بقليل كالمحو في وجه القمر فهذه النقطة هي الشامة واما الشامتان فجاز ان يكون احديهما هذه النقطة والاخرى عطارد او فهذه التسعة التي

ذكرناها هي الافلاك الكلية ثم ان كل واحد من فلك الافلاك وفلك الثوابت كرة واحدة ولكل من السيارات عدة افلاك منها كلي ومنها فلكه الكلي وستعرفها عليك ان شاء الله تعالى ومبناه اي مبنى ما ذكر من الدليل على عدد الافلاك هو ان الافلاك لا تخرق اصلا واما اذا جاز ان يكون هناك فلك واحد ساكن ويكون الحركة للكواكب بنفسه كالسابح في الماء وان سلم ذلك اي امتناع الانخراق فلم لا يجوز ان يكون الكواكب على نطاقات اي اجسام شبيهة بحلق يكون تحتها مساوية لاقطار الكواكب المذكورة فيها تتحرك تلك النطاقات اما بنفسها او بتبعها الكواكب عليها ويكون تلك النطاقات بأسرها مغروزة في كرة واحدة على اوضاع مختلفة وليس ذلك اي اثبات النطاقات والحركة عليها ابعد من اثبات الخارج المذكور ومتممه المختلفة الثخن والوضع ثم ان سلمنا ان ذلك غير جايز قلنا لم لا يجوز ان يكون لكل من هذه فلك كلي حركة غير حركة كل واحد ويكون مثلا اي حركة الكل الحركة اليومية الشاملة لجميع الكواكب فيعني هذا الذي ذكرناه عن اثبات الفلك التاسع فذلك لم لا يتعلق نفس واحدة بمجموع الافلاك الثمانية وتحركها هذه الحركة اليومية وتعلق بكل واحد منها على حدة وتحركه حركة اخرى فيستقيم حال الحركات المرصودة بلا حاجة الى فلك تاسع وقد زاد بعضهم على ذلك بقوله لا حاجة الى الثامن ايضا لجواز فرض الثوابت في دواير التدوير على ممثل زحل فيكون الافلاك الكلية سبعة فقط لا تسعة كما زعموه ولنا ان نقول بعد تسليم ما تقدم لم لا يجوز ان يكون الثوابت كل واحدة منها على فلك فيتضاعف عدد الافلاك على ما ذكروه اضعافا مضاعفة ويوجد هناك نهاية تشبهه اي يشبه بعض الثوابت الى بعض في القرب والبعد والمحاذاة يدل على انها مركوزة في كرة واحدة لا يصلح للتعويل عليه اذ لا يبعد اتفاقها اي اتفاق تلك الافلاك المتعددة التي عليها الثوابت في الحركة سرعة وبطؤ وجهة فلا يتغير بسبب تلك الحركات نسبها واوضاعها ثم لم لا يجوز ان يكون بعضها اي بعض الثوابت على افلاك تحت افلاك السيارات فلا يصح ما ذكروه من الترتيب واحكامه للكسف اي كسف السيارات للثوابت على ما ذكروه غير مسلم وان سلم فيما يقع من الثوابت في مدارات السيارات اي محاذية المدارات السيارات على تقدير كونها كاسفة لها حاجبة لنا عن رؤيتها فيعلم كون السيارات تحتها فكيف السبيل الى الجزم في غيرها اي في الثوابت القريبة من القطبين اذ لا يتصور هناك كسف ولا يعلم انها تحت السيارات او فوقها ولا يمكن التمسك فيه بذلك باختلاف المنظر وعدمه اما بالقياس الى العلوية فقط واما بالقياس الى غيرها فلان من الثوابت ما ليس مرصودة لصغرها فلا يعلم ان لها اختلاف منظر اولا المقصد الثاني في المحدد اي في اثبات جسم يحدد الجهات ويعين وضعها وفي بيان احكامه قالوا اي الحكماء الجهة معناها الاشارة الحسية ومقصد المتحرك الايني بالحصول فيها اي بالقرب منه والحصول عنده وذلك لان العقلاء يشيرون اشارة حسية الى الجهات ويقولون يتحرك كذا الى جهة كذا فقد تعلق الاشارة الحسية بالجهة وصارت ايضا مقصدا للحركة المستقيمة فهي موجودة

لامتناع ان يكون العدم المحض كذلك اي متعلق الاشارة الحسية ومقصد المتحرك بالوصول اليه او القرب منه
له بيان الجسم يتحرك في الكيف من البياض الموجود الى السواد المعدوم فقد جاز ان يكون
المعدوم مقصد المتحرك فلا يمكن الاستدلال على وجود الجهة بكونها مقصد الحركة وايضا الاشارة
الحسية امتداد موهوم فلا يكون منتهاها موجودا لانا نقول في الجواب عن الاول ان السواد المعدوم
مقصد المتحرك ولكن لا بالحصول فيه او القرب منه بل بتحصيله بهذه الحركة والضرورة العقلية تحكم
موجود ما يراد بالحركة الحصول فيه وعدم ما يراد بالحركة تحصيله اي يحكم بانه يجب ان يكون الاول
موجودا حال الحركة لامتناع ان يطلب بها القرب من المعدوم والثاني يجب ان يكون حال الحركة
معدوما لاستحالة تحصيل الحاصل وفي الجواب عن الثاني ان الاشارة الحسية وان كانت امتدادا
موهوما لكن نعلم بالضرورة ان منتهى هذا الامتداد مشار اليه وموجود في الخارج ولا شك في انه
اي الجهة شيء ذو وضع اي مادي لا مجرد لان المفارق المجرد عن المادة يمتنع الاشارة الحسية اليه
ويمتنع ايضا الحصول فيه اي حصول الجسم في المفارق والوصول الى القرب منه ولا شك ايضا
انها اي الجهة لا تنقسم في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة والا اي وان انقسمت في ذلك الماخذ و
الامتداد فالجهة احد جزئيها الا بعد [illegible] اذا فرضنا الاشارة او الحركة انقطعت اي وصلت
الى جزئها الاقرب فان انتهت هناك الاشارة او الحركة الى تلك الجهة فهو اي ذلك الجزء الاقرب
وحده هو الجهة دون ما وراءه اي لا مدخل له في تلك الجهة والا اي وان لم تنته هناك الاشارة او
الحركة الى تلك الجهة فالجهة ما وراءه دونه فان قيل [illegible] يلزم من عدم الانتهاء عند الجزء
الاقرب ان لا يكون هو من الجهة لجواز ان يكون تلك الاشارة او الحركة الباقية في الجهة لانها
لعيب بان هذا ينافي [illegible] الجهة لانها ما اليها الاشارة او الحركة فلو كان [illegible] الجهة كانت الجهة
مسافة لا جهة وانه مح واذا ثبت ان الجهة موجود في الخارج وانها ذات وضع وغير منقسمة في
امتداد الاشارة واستقامة الحركة فهي اي الجهة نهايات وحدود اي اطراف هي اعراض قائمة
بالاجسام لانها ان لم تنقسم اصلا كانت نقطا وان انقسمت في امتداد واحد كانت خطوطا او
في امتدادين كانت سطوحا والا اي وان لم يكن نهايات واطرافا كانت اجساما لكان الجهة اما
متحيزا بالاستقلال فكان منقسما في الامتدادات كلها لما مر من امتناع الجزء الذي لا يتجزى
و ما في حكمه وقد بان بطلانه بما عرفت من استحالة انقسامها في ماخذ الاشارة وامتداد الحركة و
ايضا فلو لم يكن الجهة حدودا مختلفة الحقائق قائمة باجسام متناهية فاما الخلاء اي فهي اما في
الخلاء الذي هو البعد المجرد او الموهوم وانه اي الخلاء باطل [illegible] وكيف [illegible] وهو الجهة قسم
او الملاء المتشابه اي او هي في الملاء الذي لا يوجد فيه حدود مختلفة الحقائق وهو الجسم الاي [illegible]

شاهي فلا يكون هناك جهات مختلفة الماهية اذ لا يكون اجزاء شيء اي جزء الملاء المتشابه مطلوبا بالطبع والاخر
متروكا بالطبع لانهما متشابهان في الماهية وكذا الحدود المفروضة فيه لا يكون جهات موجودة متخالفة
فلا يتصور طلب بعض الاجسام بالطبع لبعضها او هربه عن بعض الاخر منها وقد علمت في مباحث الاعتماد
ان الجهات على كثرتها اعتبارية متبدلة بحسب الاحوال المتغيرة فلا يدخل تحت الضبط ما عدا العلو و
السفل فانهما جهتان حقيقيتان لا يتبدلان اصلا واحديهما في غاية البعد عن الاخرى فاذن لا بد من
جسم يحددهما ويعين وضعهما ويكون ذلك الجسم المحدد كريا ليتحدد القرب بمحيطه وهو العلو ويتحدد
البعد بمركزه وهو السفل لان المركز هو ابعد نقطة عن المحيط بحيث يستحيل ان يفرض في داخله ما
هو ابعد منها لان غير الكري من الاجسام لا يتحدد الا القرب منه واما البعد منه فغير محدود لانه و ملفوظ
ولا يتعين من اجسام اخر اذ يمكن فرضه بحيث يكون البعد اكثر فلا ينضبط بها جهتان احديهما في غاية
البعد عن الاخرى ويكون ذلك الجسم المحدد الكري واحدا اولا فاما ان يحيط بعضها ببعض فيكون المحيط
هو النهاية الحقيقية التي ينتهي الاشارات الحسية بسطحه الاعلى ويكون هو وحده كافيا لتحديد الجهتين معا
باعتبار مركزه ومحيطه فيكون المحاط حشوا لا مدخل له في تحديد الجهة اصلا فظهر فساد ما قيل
من ان فلك القمر يحدد جهات الاجسام القابلة للحركة المستقيمة او لا يحيط بعضها ببعض بل يكون كل
منهما خارجا واقعا في جهة من الاخر فيكون الجهة متحددة قبلهما حتى يمكن وقوعهما فيها لا متحددة بها
والمفروض خلافه وايضا فلا يتحدد بشيء منهما الا جهة القرب دون البعد كما مر فان البعد عن الجسم اذا
كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين فقد ثبت بما قررناه وجود كرة بها يتحدد الجهات الحقيقية محيطة
بالكل اي بجميع الاجسام ليكون سطحها الاعلى منتهى الاشارة وجهة الفوق ومركزها الذي يتباعد
عنه وينتهي به الاشارة النازلة عنه جهة التحت وهو المطلوب له اي للمحدد احكام منها انه بسيط
لان المركب من بسائط متعددة والاجزاء الخلاء لو اللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان المحدد
اذا كان مركبا من بسائط متعددة كان كل واحد من اجزائه ملاقيا باحد جانبيه شيئا
غير ما يلاقيه بجانبه الاخر والاشكال البسيط عكسه ان يلاقي باحد طرفيه ما يلاقيه بالاخر لتساويهما
اي يتساوى الطرفين في الماهية فاذا لاقى احدهما شيئا جاز ان يلاقيه الاخر وذلك انما يتصور بالانحلال
واما بطلان اللازم فلان ذلك اي الانحلال لا يكون الا بالحركة المستقيمة وتباعد بعض الاجزاء
عن بعض وقد جاز ان يكون الملاقاة بالحركة المستديرة فلا يلزم الانحلال المستلزم للحركة المستقيمة
وهي اعني الحركة المستقيمة لا يكون الا من جهة الى جهة اخرى فيكون الجهة متحددة قبله اي قبل المحدد
حتى يمكن حركة اجزائه اليها لا متحددة به هف ومنها ومن احكام المحدد انه شفاف لانه لو ولذلك
سائر الافلاك شفافة غير ملونة وذلك لانها لا تحجب الابصار عن رؤية ما وراءها من الكواكب وكل ملون

فانه يحجب عن ذلك قال الامام الرازي لا نسلم ان كل ملون حاجب فان الماء والزجاج ملونان لانهما مرئيان ومع
ذلك لا يحجبان ولئن سلم فلم لا يحجب عن الابصار الكامل قلنا وكيف عرفتم انكم ادركتم هذه الكواكب ادراكا تاما
واعلم ان هذا الذي ذكره ممنوع لانه يستلزم في المحدد اذ ليس لو رآه حتى يرى ولا في فلك الثوابت ايضا
اذ ليس فوقه كوكب مرئي الا ان يقال لو كان المحدد او فلك الثوابت ملونا لوجب رؤيته فنقول جاز
ان يكون لونه منصفا كلون الزجاج فلا يرى من بعيد ولئن سلمنا وجوب رؤية لونه قلنا ولم لا يجوز ان يكون هذه
الزرقة الصافية المرئية لونه لا يقال ذلك اي لون الزرقة امر يحس به في الشفاف اذا بعد عمقه كما في
البحر فانه يرى ازرق متفاوت الزرقة بتفاوت عمقه مرئيا ولعل الزرقة المذكورة لمعنى يتخيل في الجو الذي
بين السماء والارض لانه شفاف بعد عمقه لانا نقول الزرقة قد يكون لونا متخيلا كما ذكرتم وقد يكون ايضا
لونا حقيقيا قائما بالاجسام وما الدليل القائم على انه ليس الا ذلك الطريق التخيلي اي لا دليل على ذلك
فجاز ان يكون تلك الزرقة المرئية لونا حقيقيا لاحد الفلكين ومنها انه اعني المحدد لا خفيف ولا ثقيل لانهما
اي الخفة والثقل مبدا الميل الصاعد والهابط او ليس هذين الميلين على اختلاف التفسيرين ومعا
تصحيحان حركة محلهما بالاستقامة فيقتضي وجود الثقل او الخفة في المحدد جواز الحركة المستقيمة عليه
فذلك يستلزم تحدد الجهة قبله اي قبل الاب وهذا الدليل لا يتناول على تجريد الجهة يختص بالمحدد ولا
يعم الافلاك الباقية والحجة العامة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد ففيها مبدا ميل مستدير
بل ميل مستدير ايضا لانه المقتضي القريب للحركة المستديرة فلا يكون فيها مبدا ميل مستقيم لتنافيهما
اي تنافي المبدئين باعتبار تنافي الميلين لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي
صرفه عنها وقد يمنع التنافي بين الميلين اذ قد يجتمعان في جسم واحد ويحصل باجتماعهما منه حركة ملتفة
كالدحرجة في الكرة وكما في العجلة فانها يتحرك على الاستقامة والاستدارة معا والشيء حركة الاستقامة ٥١
صارفة عن الجهة بل هي غير مقتضية للتوجه اليها وان سلم التنافي بين الميلين فلا تنافي بين المبدئين
ولا بين احدهما ومبدا الآخر فان الحجر المرمي الى فوق فيه مبدا الميل الهابط مع الميل الصاعد و
مبدا ايضا كما [illegible] ومنها انه اي المحدد وكذا غيره من الافلاك لا حار ولا بارد قال ابن سينا وذلك لتلازم
الثقل مع البرودة فان الماء اذا اشتد بردها ثقلت واذا ثقلت بردت و[illegible] لازم الخفة مع
الحرارة فان الماء اذا امعن فيها التسخين خفت واذا خفت سخنت [illegible] لا ثقل ولا خفة
فلا برودة ولا حرارة وقد وقع في بعض النسخ لفظ اليبوسة بدل الحرارة وهو سهو من القلم [illegible]
فمنع التلازم بين الثقل والبرودة وبين الخفة والحرارة مطلقا بل ذلك التلازم في العناصر فقط فمن
الافلاك في ان يكون فيها حرارة وبرودة بلا خفة وثقل فان قال ابن سينا الحرارة علة الخفة كما ان
البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف فلو وجدتا في الافلاك ترتب المعلول عليهما قلنا قد يتخلف

الافلاك

الا عن العلة الفاعلية لعدم القابل كالحركة فانها يوجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة وغير حارة
لانها ما وجدها غير قابلة للحرارة عنده فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان مادة الفلك لا يقبلهما
وان كانتا مقتضيتين لهما وقال الامام الرازي في المباحث المشرقية المعتمد في ان الفلك ليس بحار ولا بارد
ان يقال لو كانت هي الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة الفلك والقابل
الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والثاني باطل والا لكان الاقرب من الفلك اسخن كرؤوس
الجبال الشامخة ولاستحال اي الثاني باطل لما ذكر ولاستحاله ان يسخن الشمس وحدها ما تحتها
دون السموات التي هي في غاية الحرارة مع انها اعني السموات اضعاف اضعافها اذ هي فيها كقطرة في بحر
لجي قلنا في الجواب عن هذا المعتمد مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة
من الحرارة فلا يوثر حرارته في عالمنا هذا ثم انا سلمنا قوة حرارتها قلنا ان التسخين منها قد لا يصل الينا
لان الطبقة الزمهريرية مانعة له ودعوى الدليل المذكور منقوض بتسخين الشمس فانها حارة تصل
اثر تسخينها الى العناصر كما اعترف المستدل به مع ان الاقرب منها ليس باسخن ثم اعترض المص على المعتمد
اعتراضا رابعا هو قوله والقياس عليها اي قياس الافلاك على تقدير كونها حارة على الشمس في التسخين ضعيف
لانها لا تسخن بل اشعتها هي المسخنة اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا انعكست
اشعتها من امور صقيلة جدا احرقت الاشياء المنعكس اليها كما في المرايا المحرقة وليس للافلاك
الحارة بالعرض اشعة تقتضي تسخينا واعتراضا خامسا اعني قوله وما ذكره منقوض بكرة النار
لتسخينها عندهم ولاحاطتها ببسائط العناصر فلو صح الدليل المعتمد لزم ان لا يكون كرة النار حارة وقد
تعال الطبقة الزمهريرية لتقاومها والتصور مقاومتها للافلاك المسخنة جدا اذ اقربها بالقياس
اليها كما لا يخفى ومنها انه لا رطب ولا يابس لان الرطوبة سهولة قبول التشكل بالاشكال الغريبة وتركه
بل هي كيفية مقتضية لهذه السهولة واليبوسة عسره اي كيفية مقتضية لعسر القبول والترك
وانتقوا ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود
الرطوبة او اليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على المحدد و
سائر الافلاك وانما لم نجب عنه لان عنادهم معلوم مما مر ومنها انه لا يقبل الكون والفساد يعني ليس مادة المحدد
وغيره من الافلاك لا يصح عليها ان يخلع صورته النوعية ويلبس اخرى بل يجب ان يكون دائما متلبسا
بالصورة النوعية التي هي فيها وذلك لان كل جسم له حيز طبيعي لما مر وللصورتين الكائنة والفاسدة
لكل منهما اذا حلت في المادة وصارت جسما مخصوصا حيز طبيعي فان اتحد حيزهما الطبيعي كان
للجسمين حيز واحد طبيعي وانه محال لانها اي الجسمين اللذين اتحد حيزهما الطبيعي الجبلي المتعاقبة
امتناع التداخل بين الاجسام واذا امتنع حصولهما فيه معا فلا بد من خروج احد الجسمين او احدهما عنه

اي عن ذلك المكان الواحد الطبيعي وهو اي الخروج عنه بالحركة المستقيمة ان كان بعد الحصول فيه وان كان قبل
الحصول فاذا حصل الجسم وطبيعته تحرك الاستقامة الى حيزه الطبيعي فيلزم على التقديرين صحة الحركة
المستقيمة على الفلك ولم يتحدد حيزهما الطبيعي لزم ايضا صحة الحركة المستقيمة عليه وذلك لان المادة
انما يلبس الصورة الكائنة حيث يخلع الصورة الفاسدة فان كانت الفاسدة في مكانها جاز ان يتحرك
الكائنة الى مكان آخر طبيعي لها وان كانت الفاسدة في مكان الكائنة جاز تحركها حيث كانت باقية
الى مكان نفسها وان كانت في مكان ثالث جازت الحركة المستقيمة على كل منهما والجواب بعد تسليم
ما مر من امتناع الحركة المستقيمة ان الصورتين اعني الكائنة والفاسدة قد يقتضيان حيزا
واحدا فليس يلزم من ذلك صحة التداخل او الحركة المستقيمة كما ذكرته اذ قولكم لانها لا يحصلان
الخ فمع اجتماع الصورتين في المادة الفلكية حتى يحصل هناك جسمان يقتضيان مكانا واحدا فيقال
معا في ذلك المكان فيلزم التداخل اذ ليس شيء منها اولى به فيلزم صحة الحركة وانه اي اجتماع
الصورتين في المادة وحصول جسمين منها معا مح بل تعدم واحدة من الصورتين عند ما يوجد الاخرى منهما
فلا يكون هناك الا جسم واحد حاصل في ذلك المكان الطبيعي فالمادة قبل الفساد كانت فيه مع الفاسدة
وتكون مع الكائنة فلا يلزم شيء من المحذورين ومما حققته اي يحقق ما ذكرناه من جواز اقتضاء
الصورتين حيزا واحدا ان الصورتين مع اختلافهما في الماهية النوعية لا يمتنع اشتراكهما في
لازم واحد وجودا وعدما وذلك الحيز فان الحقائق المختلفة يجوز اشتراكهما في اللوازم وان فرض الصورتين
متفقتان في الماهية كان ذلك الجواز اظهر ومنها انه لا يتحرك في الكم اي لا يزداد مقدار المحدد او غيره من
الافلاك لا بالنمو ولا بالتخلخل ولا ينتقص ايضا لا بالذبول ولا بالتكاثف اما محدبه فلانه لو ازداد اذ لكان ثم مكان
خال يشغل محدب المحدد اليه ويلزم ذلك الزائد وقد علمت ان ما وراءه عدم محض فلا يتصور هناك
مكان خال ولو انتقص محدب المحدد لزم خلو مكانه اذ ليس ثم شيء ينتقل اليه بدله ليشغله ويسمى قالوا
اما مقعره فلانه مثل المحدب في الماهية للبساطة اي لبساطة الفلك المحدد فيمتنع عليه ما يمتنع على
المحدب من الازدياد والانتقاص لان حكم الشيء حكم مثله فكذا محدب المحوي المماس لمقعر المحدد لا يزداد و
لا ينتقص لعدم المكان فلا يتصور ازدياده وامتناع الخلا فلا يتصور انتقاصه فكذا مقعره المماس
لمحدبه وهكذا اسوق الكلام الى ان يستوعب الافلاك ولا يخفى عليك ان امتناع حركة المحدد في
محدب المحدد بالزيادة او النقصان ليس له بهاته حتى يجب مشاركة مقعره له في ذلك بل لانه ليس وراءه
مكان ولا شيء بل امكانه فلا يجب مشاركة المقعر له في امتناع الحركة بل يجوز ان يزداد مقعره وينتقص
محدب المحوي بحيث لا امكانه ولا يخفى ايضا انه اي الدليل المذكور لا يتأتى في سائر الافلاك الا بناء على
البساطة ولم يثبت الا في المحدد فلو امتنع ازدياد محدب الثاني وانتقاصه مثلا لم يلزم مثل ذلك في مقعره

هذا
تركبه من بسائط مختلفة الحقائق والاحكام فان قلت يلزم من ازدياد مقعره التداخل ومن انتقاصه الخلا قلت
اللزوم ممنوع لجواز انتقاص محدب السابع وازدياده وهذا الذي اوردناه من الاعتراض انما هو على رايهم
واما على راينا فالمنع على دليلهم ظ لجواز الخلا وراء العالم بل مطلقا فيجوز ازدياد محدب الفلك الحاوي للكل
اذ هناك مكان يشغله ويجوز انتقاصه وخلو مكانه وعلى تقدير امتناع الخلا نقول لجواز خلق الله تع جسما في
مكانه على تقدير انتقاصه فلا يلزم خلاء ومنها ان فيه اي في المحدد وكذا في سائر الافلاك مبدأ ميل مستدير لم
ان اصحاب الارصاد لما راوا حركة الكواكب واعتقدوا ان تلك الحركة لا يجوز ان يكون للكواكب انفسها حكموا بان
الافلاك متحركة على الاستدارة وان فيها مبدأ ميل مستدير قطعا كما مرت اليه الاشارة وكان ذلك طريقا انيا واما
الطبيعيون فانهم ذكروا طريقا لميا فقالوا في الفلك مبدأ ميل مستدير لان الاجزاء المفترضة فيه متشابهة
في تمام الماهية للبساطة الموجبة لذلك التشابه فلا يكون اختصاص البعض من تلك الاجزاء بحيزه المعين دون
الاجزاء اي دون الحيز الآخر الذي فيه البعض الآخر اولى من عكسه وكذا الكلام في وضعه المخصوص منسوبا
الى الوضع الآخر الذي عليه البعض الآخر والحاصل ان نسبة كل جزء الى جميع احياز الاجزاء واوضاعها على
السواء و ح فاما ان يحصل كل جزء اي شيء من الاجزاء في حيز ما من تلك الاحياز ولا على وضع ما من تلك
الاوضاع وانه مح او يحصل الكل اي كل جزء من الاجزاء في كل واحد من الاحياز وعلى كل واحد من الاوضاع
اما معا وانه مح لاستحالة ان يكون جزء واحد في حالة واحدة في احياز متعددة وعلى اوضاع متقابلة
واما بدلا وذلك اي الحصول على سبيل البدل هو ان ينتقل جزء الى مكان جزء آخر ووضعه يقتضي كونه
اي كون الفلك متحركا بالاستدارة ويستلزم ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير وربما قالوا اختصاص كل جزء
من الفلك بوضع وحيز معينين اما ان يكون واجبا او جائزا لا سبيل الى الاول لان الامور المتساوية في
الماهية يستحيل ان يجب لبعضها ما لا يجب لبعض آخر منها فتعين الثاني وهو يقتضي صحة انتقال
كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وحيزه وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائزة ففيه مبدأ
مستدير والا امتنعت حركته المستديرة وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير فهو متحرك على الاستدارة لوجوب
حصول الاثر عند وجود المؤثر والاشكال عليه اي على الوجه الاول المذكور في الكتاب انه بناء على البساطة
ولم يثبت البساطة في الكل قلنا هي لا تقتضي الحركة بالاستدارة بل تقتضي عدمها لان البسيط اذا تحرك
كذلك فاما ان يتحرك الى جميع الجهات اي الجوانب فقط واحدة وانه مح او الى بعضها دون بعض وانه ترجيح
بلا مرجح ثم ان سكونه كذلك عندكم وايضا اذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين
معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفاوتة جدا في الصغر والكبر يرسمها الاجزاء والنقط
المفروضة فيما بينهما حولهما بحركات مختلفة اختلافا فاحشا بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقط
المفروضة فيه اي في البسيط وصلاحيتها للقطبية والسكون ورسم الدوائر الصغيرة او الكبيرة

بالحركة السريعة او البطيئة وانه ترجيح بلا مرجح كما الجوع على ذي بصيرة ولا يمكن اسناد ذلك اي تعيين
بعض النقط للقطبية وبعضها للرسم الدائرة الى فاعل موجب بالذات لانه لا تخصيص من الموجب الا بمرجح من
القابل فينقل الكلام اليه وايضا نسبته الى جميع الاجزاء سواء فلا يتصور منه تخصيص وتعيين فيما
بينهما بل الى مختار يفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير احتياج الى داع مرجح كما قد يؤدي الوجوه
بالآخرة الى فعل المختار المطلق فوائدها انه يخفف عنهم كثيرا من الموهومات التي بلا منهم اثباتها
قواعدهم الحكمية خصوصا في احكام الافلاك فان تلك الموهومات مبنية على كون الواجب موجبا بالذات
فاذا قيل انه مختار سقطت واما الاشكال على الوجه الثاني فهو انه ايضا مبني على البساطة فيرد
عليه ما ورد على الاول مع شيء زائد وهو ان صحة الحركة المستديرة يستلزم صحة وجود مبدأ الميل المستقيم
لا وجوده بالفعل فان وجود المؤثر قد يتخلف عنه الاثر لوجود المانع ومنها انه ليس فيه ميل مستقيم لمنافاته
للميل المستدير كما مر وقد عرفت ما فيه وهو انه لا منافاة بينهما لاجتماعهما في الكرة المدحرجة والعجلة
منها انه قيل هو اي المحدد وحده هو المتحرك بالحركة اليومية حركة ذاتية وهو المحرك لجميع الافلاك التي
معه على سبيل التبعية في اليوم بليلته دورة تامة تقريبا لا تحقيقا لان دورته تتم قبل تمام اليوم
بليلته بزمان قليل فان الشمس اذا كانت محاذية لجزء من المحدد وتحرك ذلك الجزء نحو الغرب
تحركت الشمس بحركتها الخاصة نحو الشرق فاذا عاد ذلك الجزء الى مكانه فقد تم الدور ولم تعد الشمس
بحركة الكل الى محاذاة ذلك المكان لانها قطعت قوسا نحو المشرق فاذا دار المحدد ريثما عادت
الشمس الى وضعها الاول فقد تم اليوم بليلته وهو الفلك الاعظم المحيط لجميع الاجسام المحدد
الجهات وحركته السريعة اليومية تسمى الحركة الاولى فانها اشد الحركات او لانها اول حركات الافلاك
لانها اظهرها اذ بها الليل والنهار وطلوع الكواكب وغروبها وللذلك لا يخفى على الحيوانات وقيل
كرة تحركت في مكانها على الاستدارة فلا بد لها من قطبين ساكنين ومن منطقة تكون كرة اسرع
فلذلك قال وقطباها اي قطبا هذه الحركة او الكرة قطبا العالم لان العالم الجسماني هو المحدد
وما في ضمنه ومنطقته اعني اعظم دائرة تعرض في منتصف القطبين بحيث يتساوى بعدها
منتصفهما تسمى معدل النهار لسبب سيقف عليه في مباحث الارض وهي اي المنطقة المسماة
بالمعدل حيث يكون لجميع الكواكب فيه طلوع وغروب ولا يكون هناك شيء منها ابدي الظهور
ولا ابدي الخفاء يكون ملازمة لسمت الراس مارة به ويتوهم تامة من الارض يسمى خط الاستواء
كما ستعرفه بخلاف الشمس فانها لا تلازم سمت الراس في خط الاستواء بل تميل عنه تارة الى
الشمال متباعدة عن سمت الراس في تلك المواضع قليلا قليلا الى غاية ما ثم ترجع منها تلك الغاية مقاربة
اليه قليلا قليلا حتى تنتهي اليه ثم تميل الى الجنوب كذلك اي متباعدة عن سمت الراس الى غاية

ما مساو

ما مساوية للغاية الاولى ثم ترجع منها مقاربة اليه قليلا قليلا حتى تنتهي اليه هكذا احوالها ابدا وتميل بان تفرق
الى الشمال الى تلك الغاية ثم ترجع وتميل الى الجنوب وتعود ابدا الى مثل الحالة الاولى فعلم من ذلك ان مدار
الشمس مائل عن معدل النهار ليس واقعا في سطحه والا لم تمل عن المعدل شمالا وجنوبا والشمس كما عرفت
في كيفيات الكواكب الثابتة تتحرك الى المغرب فعلم من هذا ان لها حركة من المغرب الى المشرق اسرع من حركة
الثوابت يعني حركتها الخاصة تستعقبها انا نرى الشمس التي تكون في جهة المشرق منها ثم تتجاوزها متحركة
اياها الى المغرب فيعرض دائرة موازية لمدارها في الفلك الاعظم قاطعة لجميع ما تحتها من الافلاك وغيرها
كانها اي كان تلك الدائرة الموازية القاطعة عند مركز الشمس التي تتحرك عليها مركزها انبسطت الى سطح
الفلك الاعلى وانفصلت ثم تحتها وتسمى الدائرة المذكورة منطقة البروج لمرورها باوساط البروج فلان البروج
الاثنا عشر الفلك على الدائرة ومنطقة الحركة التاسعة ان منطقة الفلك الثامن المتحرك بالحركة التاسعة
في سطح هذه الدائرة وانها اي الدائرة الموازية تقطع معدل النهار بنصفين على نقطتين متقابلتين
لانهما دائرتان عظيمتان وكل دائرتين عظيمتين تتقاطعان في كرة فانه يجب تقاطعهما على التناصف كما سيرجع
الاكر والتقاطع بين منطقة البروج ومعدل النهار يكون على نقطتين مشتركتين بينهما وتسميان نقطتي
الاعتدالين لاستواء الليل والنهار في جميع نواحي الارض اذا حلت الشمس فيهما كما هو موضح مما كان
القطبين فيما يجاوزها الشمس من هذين النقطتين الى الشمال من المعدل هو الاعتدال الربيعي لانه
مبدأ الربيع في معظم المعمورة وما تجاوزها الى الجنوب من المعدل هو الاعتدال الخريفي لانه مبدأ في
معظم المعمورة ايضا وتعرض على منتصفي اي منتصف منطقة البروج فيما بين الاعتدالين في كل
جانب من الشمال والجنوب نقطة وهو حيث يكون غاية البعد بين المنطقتين تسميان اي هاتان
النقطتان المعروضتان على المنتصفين نقطتي الانقلابين والتي في طرف الشمال من المعدل
هي الانقلاب الصيفي لان الشمس اذا حلت فيها انقلب الزمان صيفا في اكثر المواضع المعمورة والتي في
طرف الجنوب من المعدل هي الانقلاب الشتوي لانقلاب الزمان الى الشتاء في تلك المواضع وهذه
النقط الاربع اعني الاعتدالين والانقلابين تقسم منطقة البروج اربعة اقسام متساوية تكون مدة
قطع الشمس واحدا منها الفصول الاربعة التي للسنة في معظم العمارة ثم قسموا كل قسم من
الاقسام الاربعة بثلثة اقسام متساوية فيكون المجموع اي مجموع منطقة البروج منقسما الى
اثني عشر قسما بست دوائر عظام تتقاطع على قطبي البروج وتمر كل واحدة منها براسي
قسمين متقابلين من تلك الاقسام وتفصل بين كل قسمين منها نصف دائرة من تلك الدوائر
فيحيط بها اي بالاقسام كلها ست دوائر كما عرفت وسموا كل قسم من الاثني عشر برجا وقسموا
كل برج بثلثين قسما متساوية وسموها درجا وقسموا كل درجة بستين قسما متساوية وسموها دقائق وقسموا

الاولى اي كل واحدة منها ستين قسما متساوية وسموها ثواني وهكذا قسموا الثواني وسموها ثوالث
وقسموا الثوالث وسموها روابع فما زاد مما امكن اعتبارهم التسمية وبما ان كل قطعة من منطقة البروج واقعة
بين نصفي دائرتين تسمى برجا فكذلك القطع الواقعة من سطح الفلك الاعلى بين انصاف تلك الدوائر على هيئة
خوان البطيخ تسمى بروجا فعلى هذا يكون طول كل برج فيما بين المشرق والمغرب ثلثين درجة وعرضه ما يرد
ثمانين درجة واحدة واسماء البروج الاثني عشر المشهورة من صور يحيلونها من وصل الخطوط بين
كواكب من الثوابت كانت موازية لها حين التسمية وانها اي تلك الصور المتخيلة بزوال عن موازاة البروج
بالحركة البطيئة التي للثوابت والاسماء بحالها فان البروج اقسام للفلك التاسع والاشكال في تلك
الصور على الفلك الثامن فلابد من خروجها عن الموازاة بحركته البطيئة فكان المناسب تغيير الاسماء
الا انهم لم يغيروها كيلا يؤدي الى الالتباس وابتداء اعتبار البروج وافتتاح الدور عاملا من الاعتدال
الربيعي في جانب الشمال لان الشمس اذا وصلت الى هذا الاعتدال ظهر في المركبات من انواع النبات
نشو ونما وبعث فيها مبادي الثمار فهو اولى باعتبار الى ان تتم الدورة عاملة من جانب الجنوب
فصارت ثلثة منها اي من البروج بين نقطة الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي هي الحمل والثور والجوزاء
وتسمى بروجا ربيعية لان الربيع في معظم المعمورة عبارة عن زمان كون الشمس فيها وثلثة منها
بين الانقلاب الصيفي والاعتدال الخريفي هي السرطان والاسد والسنبلة وتسمى بروجا صيفية
لمثل ما مر وثلثة منها بين الاعتدال الخريفي والانقلاب الشتوي هي الميزان والعقرب والقوس
وتسمى بروجا خريفية وثلثة منها بين الانقلاب الشتوي والاعتدال الربيعي وهي الجدي والدلو والحوت
وتسمى بروجا شتوية وهذا الترتيب الذي ذكرناه فيما بين البروج يسمى التوالي وهو من المغرب
الى المشرق وانما اعتبروه لذلك لان المقصود ضبط حركات الكواكب في حركاتها الخاصة وهي
من المغرب الى المشرق وعكسه يسمى خلاف التوالي وهو من المشرق الى المغرب ثم توهموا دائرة مارة بالاقطاب
الاربعة اعني قطبي معدل النهار وقطبي فلك البروج وسموها بهذا الاسم ولابد لمرور هذه الدائرة
بقطبي المنطقتين كما في ... المعدل ... من المنطقة ...
والصحيح عكس ذلك لان الانقلابين على منطقة البروج كما صرح به فيطر... على المعدل
ولا يخفى عليك ان هذه الدائرة هي احدى الدوائر الست المذكورة في قسمة البروج الا انها امتازت عن
سائرها بمرورها بالاقطاب وبمرورها على نقطتي ... فصارت ... المنطقتين ... للدوائر ...
وقطبا هذه الدائرة الاعتدالان اذ يجب ان يكون اي قطباها في الدائرتين اي المنطقتين ...
متقاطعة لهما على قوائم لمرورها بالاقطاب بها وكل دائرة تقاطع اخرى على قوائم فيكون قطب كل منهما نقطة
من الاخرى ... كذلك دائرتين كالمارة وجب ان يكون قطباها على ... في كل منهما والواقع

فيهما اي في منطقتي المعدل وفلك البروج هو موضع تقاطعهما وهما الاعتدالان فيكونان قطبين للمارة
بالاقطاب الاربعة وتوهموا دائرة اخرى من العظام تمر بقطبي معدل النهار وجزء ما من منطقة البروج
او بكوكب من الكواكب وسميت هذه الدائرة دائرة الميل اذ يعرف بها ميل اجزاء البروج عن المعدل الذي
ينسب اليه الاستقامة كما قال والقوس الواقعة من هذه الدائرة بين المعدل وبين ذلك الجزء من المنطقة
ميل ذلك الجزء عن المعدل واعظم ميول اجزائها هو ميل الانقلابين والقوس الواقعة منها بينه اي بين
المعدل وبين الكوكب يعني وبين طرف خط يخرج من مركز العالم الى سطح الفلك الاعلى مارا بمركز الكوكب
بعد اي بعد الكوكب عن المعدل فهذه الدائرة اعم مطلقا من الدائرة المارة بالاقطاب وتوهموا
دائرة اخرى من العظام مارة بقطبي منطقة البروج وبجزء ما من اجزاء معدل النهار ايضا او بكوكب ما
وسموها دائرة العرض والقوس الواقعة منها بين المنطقة وبين ذلك الجزء من المعدل او ذلك الجزء او
الكوكب اما ان تلك القوس هي عرض الكواكب عن منطقة البروج فصحيح بلا شبهة واما كونها عرض ذلك
الجزء من المعدل عنها ففيه انه وان كان صحيحا بحسب المعنى الا ان الاستقامة لما اشرنا اليه منسوبة الى
المعدل فلا يقال انه مائل عن منطقة البروج ولا انه مال لاجزائه ابتداء وان سموا او عروض عنها ومنه
ترى انهم يسمون تلك القوس عرض جزء من المنطقة عن المعدل وكونها ايضا الميل الثاني له عن المعدل
وهذه الدائرة ايضا اعم مطلقا من المارة بالاقطاب فهي اي الدوائر المذكورة خمس دوائر
عظام توهموها على الفلك الاعلى بالنسبة الى المتخيلات ثلثة منها متحركة بالشخص هي معدل
النهار والمنطقة والمارة بالاقطاب الاربعة اما وضع الاوليين بالشخص فظاهر واما وضع
الثالثة فكذلك على ما بين في الاصول انه يستحيل ان يتقاطع دائرتان عظيمتان على نقطتين بينهما اقل
من نصف الدور فلا يتصور ان يمر بالاقطاب الاربعة الا عظيمة واحدة لان القطبين اللذين في جهة
واحدة اقل من ارباعه وكثير من جزء فلا يحيز مقاطعتها عليهما واما ما توهم الانطباق مع اتصالها الافراق
ما يتخيل ان يشاهد بطلانه ويبينان منها متغيرتان بالنوع الذي هي انواع لها وهي دائرتا الميل و
العرض فانها يتوهمان ... النقط المفروضة على منطقة البروج وسطح الفلك وكل النقط عن ما هذه
الامتناع الجزء الذي ... وكل واحدة منهما قد ينطبق ويتحرر بالمارة بالاقطاب وذلك اذا كان الكوكب
الذي ... عن المعدل او عرض عن المنطقة او الجزء الذي له ميل اول او ميل ثان واقعا عليها اي على
المارة ... داخلة في كل واحد من حدي دائرتي الميل والعرض وتوهموا على الفلك
ايضا خمس دوائر بالنسبة الى المتخيلات احديها الدائرة الفاصلة بين النصف الظاهر والنصف الخفي
من الفلك وتسمى هذه الدائرة دائرة الافق والاشكال ان الظهور والخفاء امران بالاضافة الى سكان بقعة من
بقاع الارض فعلم ان الافق ... المتخيلات وتختلف بحسب اختلاف البقاع فان كل بقعة على الارض لها افق

ويكون هي

على حدة وقطباها سمت الراس والقدم في تلك البقعة واربعة من هذه الجملة لم يقطعها اي نقطتي الافق
ايضا لما خطه السفليات فالثانية منها لم يقطعي معدل النهار وهي دايرة وسط النهار لان منتصف النهار
موضع وصول الشمس اليها فوق الافق كما ان منتصف الليل موضع وصولها اليها تحته وتفصل
هذه الدايرة بين الصاعد والهابط من الفلك وبين النصف الشرقي والغربي منه فان الكوكب اذا طلع من
الافق ابتدا ارتفاعه شيئا فشيئا الى ان يبلغ نصف النهار فهناك غاية ارتفاعه عن الافق واذا انحط
منها اخذ ينقص ارتفاعه الى غروبه واذا غرب انحط عن الافق ثم ابتدا انحطاطه الى ان يبلغ نصف النهار
بحسب الارض فهناك غاية انحطاطه عنه ثم انه يأخذ في التقارب منه ويقل انحطاطه الى ان يبلغ الافق
من جهة الشرق فاذا من غاية الانحطاط تحت الافق الى غاية الارتفاع فوقه على خلاف توالي البروج هو النصف
الصاعد من الفلك بالقياس الى الحركة الاولى ويسمى النصف الشرقي ايضا ومن غاية الارتفاع الى غاية
الانحطاط هو النصف الهابط منه والنصف الغربي ايضا وقطباها نقطتا المشرق والمغرب من
الافق اعني نقطتي تقاطعه مع المعدل وذلك لمرورها باقطابهما فهما لم ان نقطتيهما والثالثة
منها لم تقطعي الافق ولم ايضا نقطتي هذه الدايرة اعني وسط السماء المسماة في المشهور نصف
النهار ويكون مارة بسمتي الراس والقدم وبنقطتي المشرق والمغرب وتسمى هذه الدائرة الثالثة
دائرة اول السموات لان الكوكب اذا كان على هذه الدائرة لم يكن له سمت كما ستعرفه وتسمى ايضا
دائرة المشرق والمغرب لمرورها بنقطتيهما وتفصل هذه الدائرة بين النصف الشمالي والنصف
الجنوبي من الفلك وقطباها نقطتا الشمال والجنوب من الافق اعني نقطتي تقاطعه مع نصف النهار
والرابعة من هذه الجملة لم تقطعي الافق ونقطتي المنطقة فيكون ابدا حينئذ طرفا بها على فوق الخلاف
نصف النهار فانها قد تقطع المنطقة لا على زوايا قوائم وتسمى هذه الدائرة دائرة الشمس ودائرة
عرض اقليم الرؤية لان القوس الواقعة منها بين الافق وقطب منطقة البروج او بين قطب
الافق ومنطقة البروج تسمى عرض اقليم الرؤية وتسمى ايضا دائرة وسط سماء الرؤية
لانها تفصل بين نصفي فلك الثوابت وفيه كواكب كثيرة مرئية فهو سماء الرؤية وهذه الدائرة
في وسطها والخامسة منها لم تقطعي الافق ويكون مارة بكوكب ما اي براس خط خارج من مركز العالم
الى سطح الفلك مارا بمركزه وتسمى دائرة الارتفاع والانحطاط والقوس منها الواقعة بين الافق
وبين الكوكب من جانب المشرق ارتفاعه ومن جانب المغرب انحطاطه والقوس لم تقر الغربي
الاولى ارتفاعه الشرقي والثانية ارتفاعه الغربي واما الانحطاط فهو قوس منها تحت الافق
اما في جانب الغرب او الشرق والقوس الواقعة من الافق بين تقاطعه مع دائرة الارتفاع وبين
احدى نقطتي الشرق والغرب تسمى بالسمت فاذا انطبقت دائرة ارتفاع الكوكب على دائرة اول

الكوكب
السموت لم يكن له قوس سمت لمرورها بنقطتي المشرق والمغرب وهذه الدائرة عند غاية ارتفاع
تنطبق على دائرة وسط السماء اعني نصف النهار وكذا الحال عند غاية انحطاطه ففي كل يوم بالحركة
الاولى تنطبق دائرة الارتفاع على نصف النهار مرتين وانطباقها عليها انما يكون اذا لم يكن الكوكب
على دائرة اول السموت وتنطبق هذه الدائرة عليها اي على اول السموت ان كان الكوكب
عليها وح لم يكن للكوكب سمت كما عرفت وهذا الانطباق انما يظهر اذا لم يكن الكوكب في احدى
الغايتين واما اذا فرض انه في احديهما مع كونه على دائرة اول السموت كما اذا كان على سمت الراس او
القدم فانه يجوز اعتبار انطباقها على كل واحدة من نصف النهار واول السموت وهذه الدوائر
الخمس الاخيرة وحدتها نوعية ولكل واحدة منها اشخاص كثيرة غير محصورة لكن يلزم منها
لا يتغير في كل بقعة بل كل واحدة منها لا يكون في بقعة واحدة متعددة بل شخصا واحدا وهي دائرة الافق
ووسط السماء واول السموت وثنتان منها يتعددان في بقعة واحدة آنا فآنا وهي دائرة الارتفاع
فانها تتعين بحركة الكواكب ودائرة وسط سماء الرؤية فانها تتغير بحركة قطبي منطقة البروج بتحرك
المعدل لهما حول قطبيه بالحركة اليومية فهذه الدوائر العشر العظام وغيرها وما يبنى عليها
امور موهومة ولا وجود لها في الخارج ولا يحدس من جهة الشرع عملها والاشتغال بها عنها هو الاشتغاء
نحوها اثبات وابطال فلم يكن لنا حاجة الى ذكرها في كتابنا هذا الا انا اوردناها فيه ليقف على
مقصدهم في علم الهيئة واذا رأيته محض تخيلات اوهن من بيت العنكبوت لم يهلك اي
لم يقدر عند سماع هذه الالفاظ ذوات القعاقع القعقعة صوت السلاح ونحوه من الامور العاينة
في المثل ما يقعقع لي بالشنان يعني لم هذه الالفاظ اصوات لا طائل تحتها كاصوات الاسلحة
٢ ان نقول ونحوها من الجمادات هو ما ذكرنا ولقائل ان يقول لا اشكال لمن الكرة اذا تحركت على مركزها من غير ان تخرج عن
مكانها فلا بد ان يتعين فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما القطبان ولم يتعين فيما بينهما
دائرة عظيمة هي في حاق الوسط بينهما ويكون الحركة عليها اسرع وهي المنطقة وان يتعين
عنها جنبيها دوائر صغار موازية لها يكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطوء اشتغالها
حلا فيما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة ولا شبهة ايضا في ان الكرات
اذا احاط بعضها ببعض امكن ان يكون حركاتها بحيث يتقاطع مناطقها اذا اعتبر في كل واحدة
منها وح يعرض هناك بين المنطقتين نقطتا تقاطع ونقطتا غاية البعد بينهما فهذه و
امثالها وان لم يكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس
الامر كما تشهد به الفطرة السليمة وليست من المتخيلات الفاسدة كانياب الاغوال وجبال
الياقوت والانسان ذي راسين وبهذا ضبط هذه الامور احوال الحركات والسرعة والبطء والجهة

الحکمة

علی الوجه المحسوس والموجود بالآلات وینکشف بها احکام الافلاك والارض وما فیهما من دقائق وعجائب الفطرة تحجب بحر الواقف علیها فی عظمة مبدعها قائلا ربنا ما خلقت هذا باطلا وهذه فائدة جلیلة تحت تلك الالفاظ بحیث ان تعتنی لشانها ولا تلتفت الی من یزدری بها لمحض العصبیة الباعثة علی ذلك والله المستعان علی کل حال المقصد الثالث فی کلیات [illegible] وقد زعموا

الا انها ای للثوابت مع کونها متحرکة بالحرکة الیومیة تبعا للفلك الاعلی حرکة خاصة لها بطیئة جدا وانها تتم الدورة فی ثلثین الف سنة هذا قول قد اشتهر فیما بین العامة ولا اصل له عند اصحاب الارصاد وقیل انها تتم الدورة فی ستة وثلثین الف سنة بناء علی ان بطلمیوس وجد بالرصد انها تقطع فی کل مائة سنة جزوا واحدا وقیل تتم الدورة فی ثلثة وعشرین الف سنة وسبع مائة وستین سنة بناء علی ما وجده المتاخرون من انها تقطع درجة واحدة فی کل ستة وستین سنة وقیل تتمها فی خمسة وعشرین الف سنة ومائتی سنة بناء علی ان جماعة من محققی المتاخرین وجدوها تقطع جزء واحدا فی کل سبعین سنة وهذا هو الموافق للرصد الجدید الذی لمراغة وانما حکموا باتمام الدورة فیما ذکر من المدة او قدر حس منها بحرکة بطیئة بالرصد علی وجوه مختلفة کما عرفتها او شعاعهم انها تتم الدورة لدوامها علی زعمهم فقدروا بالحساب تمام الدورة فی هذه المدة المختلفة منها کما لخصناه وانما سمیت ما عدا السبعة السیارة من الکواکب بالثوابت اما لبطوء حرکتها فلا یحس الا بعد قرون متطاولة او لثبات اوضاعها المعلومة بالرصاد منها متطاولة ولذلك اختفت علی الاوائل حتی زعموا ان الافلاك ثمانیة وان الحرکة الیومیة للثوابت واما لثبات اوضاعها بعضها من بعض فی القرب والبعد والمحاذاة ولنختم هذا البحث بفوائد تشتمل علی ما یشکل من اختلاف حرکات السیارات فی الرویة سرعة وابطاء واستقامة ورجوعا او لبیان اسباب الاختلاف من اجل قسمة الاولی الفلك الموافق المرکز ما مرکزه مرکز العالم وهو مرکز الارض ویکون له سطحان موافق المرکز سطحان محیطان به من داخل وخارج هما محدبه ومقعره وهو الذی تقابله والفلك الخارج المرکز فلك محیط بالارض لیس مرکزه مرکزها بل خارجا عنها ای مائلا مرکزه الی جانب منها ای عن مرکز الارض ویکون الفلك الخارج المرکز تحت فلك آخر ولیسم ذلك الفلك الآخر الماثل هذا انما یصح فی خارج القمر فانه فی تحت فلك موافق المرکز یسمی المائل وما عداه من السیارات سوی عطارد هو اصغرها فی تحت افلاك موافقة المراکز مسمیات الممثلات واما عطارد فکلاهما اصغرها فی تحت الممثل والآخر فی تحت الخارج الاول کما [illegible] وینقسم ذلك الفلك الآخر بواسطة کون الخارج فی جوفه الی قسمین احدهما حاو للخارج والآخر [illegible] ولیسمیان بالمتممین لانهما یتممان

الی الخارج ثم الفلك الکلی الذی ذلك الخارج جزء منه وهما ایضا متساوی الثخن بل هما آخران من غلط هو خروج مرکزه عن مرکز العالم یتدرج ذلك الغلظ الی دقة ای ینتقص شیئا فشیئا ویدق حتی ینتهی بنقطة مماسة للخارج المذکور احدهما وهو المتمم الحاوی لمحدبه ای محدب الخارج ویبقی الآخر وهو المتمم المحوی لمقعره ای مقعر الخارج مشتملا لیس خال من المستمر آخران ای هما یاخذان فی ذلك الغلظ المتدرج المنتهی الی ما ذکر حال کونهما متبادلین فی الغلظ والدقة فیکون غلظ کل من المتممین فی مقابلة الدقة من الآخر بحیث یکون حجم مجموع المحوی الداخل فی الخارج والحاوی الخارج عنه موافقی جمیع الاجزاء سواء لان رقة احدهما تنجبر بغلظ الآخر ویکون فی الوسط منهما ای من المتممین حجمهما سواء ای یکون حجم وسط کل منهما مساویا بالحجم وسط الآخر کما ان غلظ کل منهما ورقته یساوی غلظ الآخر ورقته ویکون مقعر الحاوی مع المحوی موازنا بالمحدب الخارج الی الحاوی ویکون مرکزهما ای مرکز المقعر والمحدب المتوازیین واحدا هو مرکز العالم هذا انما یصح اذا کان الخارج فی تحت فلك موافق المرکز واما اذا کان فی تحت خارج آخر کما فی خارجی عطارد فان مرکز السطحین المتوازیین یکون ح مرکز ذلك الخارج الآخر وهذه الاحکام المتعلقة بالمتممین کلها صحیحة سوی الحکم بان غلظ کل منهما مساوی مقعر خروج المرکز اذ الصواب ان غلظ کل منهما ضعف ذلك المقدار کما قام علیه علیه البرهان ولیشهد له ایضا التخیل الصحیح من اله ادنی مسکة والتدویر فلك صغیر غیر شامل للارض بل مرکزه فی ثخن فلك بحیث یماس محدبه بنقطة ومقعره باخری وح یکون قطره بقدر ثخن ذلك الفلك فلا ینقص له ای للتدویر مقعر اذ لا حاجة بنا الی مقعره فیعرض انه کرة مصمتة ویتحرك ای مرکز یحرکه الفلك الذی هو فی ثخنه دایرا حول مرکز العالم ویرسم التدویر بمرکزه المتحرك بتلك الحرکة دائرة مرکزها مرکز الفلك الحامل للتدویر وان کان الحامل موافقا فی المرکز لمرکز العالم کانت تلك الدائرة کذلك وان کان [illegible] خارجا کانت الدائرة ایضا خارجة المرکز الفائدة الثانیة الفلك الموافق المرکز یقطع مولك المتحرك بحرکته عند [illegible] الارض الذی هو مرکزه فی ازمنة متساویة قسیا متساویة من محیط الدائرة التی یتحرك علیها ذلك المتحرك ویحدث عند مرکز الارض زوایا متشابهة ای متساویة لان الحرکة البسیطة الواقعة علی [illegible] تقتضی ذلك ولا یختلف المتحرك علی الموافق منه ای من مرکز الارض قربا وبعدا فیکون دائما متساوی البعد عنه لانه مرکز الدائرة التی یتحرك علیها فلا یختلف فیه ای فی المتحرك علی الموافق [illegible] وبطوء ان فرض مرکز الارض ان فرض هناك احساس ولا یختلف هو ایضا حکمه کوجه الارض بالقیاس الی [illegible] لنصف قطر الارض بالنسبة الیها واما الخارج المرکز فانه لا یختلف منه ای من [illegible] انه یقطع حول مرکز نفسه قسیا وزوایا متشابهة لا عرف فی الموافق لکنها ای [illegible] حول مرکز العالم لان احد نصفیه ای نصفی الخارج

وهو الذي فيه مركز التدوير اقرب الينا وغاية القرب من عند نقطة في وسطه اي وسط هذا النصف
اي تلك النقطة عاش هذا النصف او الخارج مقعرا عامل اراد به الفلك الذي يكون الخارج في تخنه
كما مر وتسمي هذه النقطة الحضيض والنصف الآخر من الخارج ابعد منه اي من النصف الاول
بالقياس الينا وغاية البعد بيننا وبينه عند نقطة في وسطه بها ماس محدب المايل وتسمي هذه
النقطة الاوج فنقول الخارج والمتحرك بحركته في مقدار من الزمان وهو في النصف الاوجي قوسا
وزاوية اصغر اما القوس فبحسب الروية واما الزاوية فبحسب نفس الامر فيري ذلك المتحرك ابطا
ويرسم في ذلك المقدار من الزمان في النصف الحضيضي قوسا وزاوية اكبر علي قياس ما تقدم
فيري المتحرك اسرع لانه اذا اتحد زمان حركتين واختلف مسافتهما كانت الحركة التي مسافتها
اطول لا محالة اسرع واما التدوير فحيث لم يكن شاملا للارض فيكون حركته في اعلاه نصفه الي التوالي
وحاملة اي موافقة لحركته في الجهة فاذا تحرك متحرك بحركة التدوير في ذلك النصف وتحرك مركز التدوير
ايضا بحركة الحامل كانت الحركتان الي جهة واحدة فيكون المحسوس في ذلك المتحرك مجموع حركتيه اي حركة
التدوير وحركة حامله فيري اسرع ويكون حركته في النصف الآخر الي خلاف التوالي حاملة فيكون
المحسوس في ذلك المتحرك فضل حركة حامله علي حركته فيري ابطا وربما تساوي التدوير حامله
في الحركة بحسب الحس ولا يبقي لحركة الحامل فضل فيري ذلك المتحرك واقفا في جزء من اجزاء منطقة
البروج غير خارج عن محاذاته مدة وربما زاد التدوير عليه اي علي حامله في الحركة فيري ذلك
المتحرك راجعا عن الجهة التي كان متحركا اليها الي جهة مقابلة ولانه اي التدوير يتدرج المتحرك
عليه من سرعة في النصف الموافق للحامل الي بطوء في النصف الآخر وذلك علي التقدير الاول وهو
ان لا يكون هناك مساواة ولا زيادة لحركة التدوير فيكون بينهما اي بين السرعة والبطوء
حركة وسطي والتدرج الي خلاف التوالي بعد الاستقامة الي التوالي ويتسع ايضا بعد الرجوع
وذلك علي تقدير زيادة حركة التدوير فيكون كل منهما اي من الاستقامة والرجوع محفوفا بوقوفين
احدهما منتهي الاستقامة ومبدا الرجوع والآخر بالعكس وايضا فاجد نصفي التدوير بعد ضعا
فيري القوس المقطوع منه اي من النصف الابعد ابطا لا اسرع كما زعم لان مقتضي البعد في
نفسه هو الابطاء دون الاسراع ومنتصفه اي منتصف النصف المذكور هو البعد الابعد
بالقياس الي مركز العالم وتسمي ذلك المنتصف ذروة والنصف الآخر منه اقرب الينا فيكون القوس
المقطوع منه اسرع الابطاء ومنتصفه اي منتصف النصف الآخر هو البعد الاقرب بالقياس
الي مركز العالم وتسمي الحضيض وقد ظهر مما ذكرنا ان الاسراع والابطاء ينضبطان بكل واحد من
اصلي الخارج وفلك التدوير ولكن الرجوع والاستقامة والوقوف فيما بينهما ينضبط باصل التدوير

المقصد الرابع في فلك الشمس قدمه علي افلاك سائر السيارات لان الشمس اشهرها وانورها وعليها مدار
الايام والليالي وما تركب منهما مع ان اختلافاتها اقل من اختلافات غيرها فيكون اقرب الي التعليم
وهي اما علي فلك شامل للارض مركزه خارج عن مركز العالم او علي فلك تدوير تحمله فلك موافق المركز
والاراي وان لم يكن الشمس علي احد الفلكين المذكورين لم يختلف بعدها وقربها بالنسبة الي مركز العالم و
ما يليه من وجه الارض ولا يختلف سرعة وبطوء كما علمت والثاني باطل بالرصد اذ قد وجد بالرصد ان الزمان
المتخلل بين حلول الشمس الاعتدال الربيعي ثم الخريفي وهو نصف من فلك البروج اكثر من نصف سنة
والمتخلل بين حلولها الخريفي ثم الربيعي وهو النصف الباقي منه اقل من نصف السنة فلا محالة
يكون الشمس في النصف الاول ابطا منها في النصف الثاني وكيف كان الحال فله للكوكب الذي هو
الشمس فلكان اما خارج مركز ومايل اراد به المتمثل الذي يكون الخارج في تخنه واما تدوير وحامل
وله ايضا حركتان وهذا انما يصح علي اصل التدوير اذ لا بد فيه من حركتي التدوير وحامله علي وجه
يحصل به الابطاء والاسراع المذكوران واما علي اصل الخارج فلا حاجة فيهما الي حركتين بل يكفيهما
حركة الخارج ولذلك قالوا اصل الخارج المركز يتم بحركة واحدة واصل التدوير يتم بحركتين فان قلت
لا بد لبحر ذلك لهما من حركة اخري هي حركة ممثلها ليكون لها علي اصل الخارج ايضا حركتان قلت
كلامنا في مجرد السرعة والبطوء ولا حاجة لهما الي حركة اخري وايضا اذا اعتبر حركة الاوج فلا بد في
اصل التدوير من حركة ثالثة منسوبة الي تحريك فلك البروج كما ذكروه وللشمس اختلاف واحد هو
سرعته من نصف من فلك البروج وبطوء في نصف آخر بعينه لا يتغير
ذلك بل هي ابدا بطيئة في البروج الشمالية وسريعة في الجنوبية وذلك ظاهر علي اصل الخارج
بان يكون الاوج في البروج الشمالية فيكون الشمس هناك ابعد من الارض وابطا حركة وما يقابلها
اقرب واسرع وادا اريد الابطاء والاسراع علي هذا الوجه بعينه من اصل التدوير احتيج الي قيود
اشار اليها بقوله فليفرض التدوير بحيث يتم دورة مع دورة حامله وبحيث يكون قطره بل نصف قطره
بقدر بعد مركز الخارج عن مركز العالم والابد مع ذلك من ان نفرض حركة الحامل مشابهة لحركة الخارج وفي جهتها
بحيث يتمان الدورتين معا وان نفرض حركة التدوير مشابهة لهما علي وجه يكون في القطعة البعيدة الي خلاف
جهة حركة الحامل وفي القطعة القريبة الي جهتها ليكون الدائرة التي يرسمها مجموع الحركتين بل يرسمها
مركز الشمس بمجموعهما بعينها كالتي يرسمها خارج المركز سواء ويكون الاختلاف المحسوس من الاصلين
شيا واحدا بلا تفاوت الا ان بطلميوس اختار الخارج لكونه ابسط لما عرفت من انه يتم بحركة واحدة
ومن ان التدوير يستلزم مرتين خارج المركز المقصد الخامس في افلاك القمر لما كان القمر يلحق الشمس في الشهر
والاثار متعلقة به وهو وظاهر الشمس حتي يسرع الشمس في نصف بعينه من فلك البروج ويبطي

في نصف آخر منه وليس القمر كذلك بل هو لسريع وبطي في جميع الاجزاء من ذلك البروج لا تختص
اسراعه ولا ابطاؤه بجزء معين منه دون آخر فعلم بذلك انه اي القمر على تدوير يتم حركته
قبل حركة حاملة فاذا فرض القمر في موضع من التدوير والتدوير في موضع من الحامل وكان
هناك للقمر بواسطة التدوير حالة مخصوصة من الاسراع او الابطاء فاذا اعاد القمر الى
موضعه بحركة التدوير قبل دورة حاملة عادت تلك الحالة المخصوصة اليه في جزء آخر
في جزء آخر من فلك البروج وينتقل تلك الحالة في دورة اخرى الى جزء ثالث منه وهكذا
ثم ان هذا التصوير وان كان كافيا لعدم اختصاص السرعة والبطؤ باجزاء معينة من
البروج الا انه يقتضي ان يكون عود القمر الى الحالة المخصوصة قبل العود الى جزء بعينه من
البروج وذلك باطل لان المعلوم بالرصد ان عوده اليها بعد العود الى جزء بعينه من البروج بزمان
قليل فالصحيح ان يقال يتم دورة بعد حركة حاملة ثم اذا قيس سرعة الى سرعة وبطؤ الى بطؤ
بل اسرع او ابطأ يعني ان اختلاف القمر اذا عاد لم يعد الى ما هو مثله حقيقة بل الى ما يشبهه
مع تفاوت قليل فعلم بذلك ان تدويره مركوز في ثخن فلك خارج المركز اذ حينئذ يكون القسي
المفروضة في التدوير المتساوية في انفسها مختلفا في الصغر والكبر بحسب الرؤية
فيقع تفاوت في الحالة العائدة مقيسة الى نظيرها ثم وجد غاية سرعته في تربيعي
الشمس فهو اي القمر يجب ان يكون في كل واحد من تربيعيها في حضيض الخارج المقتضي
لغاية السرعة والاوج مقابله ضرورة فاذا كان القمر في تربيع الشمس الى التوالي كان اوجه
في تربيعها الى خلاف التوالي واذا كان في تربيعها الثاني على التوالي كان الاوج في
تربيعها الثاني الى خلافه فله فلك آخر سوى التدوير وحامله يحرك ذلك الفلك ويحرك اوجه
الى خلاف جهة حركته وهو الفلك الذي يكون الخارج المركز في ثخنه وسميناه المائل فيجتمع
القمر والاوج عند المقابلة مع الشمس ثم يتقابلان في التربيع الثاني كما كانا متقابلين في
التربيع الاول ثم يجتمعان عند الاجتماع فعند الاجتماع والمقابلة يكون القمر في الاوج وفي غير
الاجتماع والمقابلة يكون الشمس متوسطا بينهما اي بين القمر والاوج يتباعدان
عنها اي عن الشمس بعد الاجتماع الى المقابلة فيبعد القمر عنها الى التوالي والاوج الى خلافه
حتى يتلاقيان في المقابلة ويتباعدان منها اي من الشمس بعد المقابلة الى ان يجتمعا معها
ثانيا ثم ان منطقة التدوير التي يتحرك عليها مركز القمر في سطح منطقة الخارج التي يتحرك عليها
مركز التدوير وهي في سطح منطقة المائل وليس منطقة المائل في سطح فلك البروج والا كان
القمر ملاقيا له لا ينحرف الى الشمال ولا الى الجنوب كما ان الشمس كذلك واما فيكون القمر منخسف في

كل مقابلة لتوسط الارض على هذا التقدير بينه وبين الشمس في المقابلات كلها فيقع القمر في ظل الارض في كل
منها واللازم منتف بل يتقاطعه اي تتقاطع منطقة المائل وفلك البروج ويقطعه بنصفين على نقطتين يسميان
العقدتين والجوزهرين احديهما هي التي اذا جاوزها القمر حصل في الشمال عن منطقة البروج ويسمى هذه
النقطة الراس والنقطة الاخرى منهما هي مقابلتها التي اذا جاوزها القمر حصل في الجنوب عن فلك البروج
ويسمى الذنب بناء على تشبيه الشكل الحادث من نصفي الدائرتين المتقاطعتين بالتنين وانه يبتد
طرفيه براسه وذنبه ثم انا اذا رصدنا كسوفا في احدى العقدتين كالراس مثلا ثم كسوفا آخر
فيه بعد زمان طويل راينا ان محل الكسوف من مقارنة الاول الى جهة المغرب من اجزاء فلك
البروج فعلمنا بذلك ان للعقدتين حركة الى خلاف التوالي فله اي للقمر فلك آخر سوى الثلثة المذكورة
يحركها اي يحرك ذلك الفلك الآخر العقدتين الى خلاف التوالي ولتظهر حركته في الجوزهرين
سميناه فلك الجوزهر فالقمر اذا وصل الى الراس كان على منطقة البروج فلم يكن له عرض ثم
اذا جاوزه كان له عرض عن المنطقة في الشمال يتزايد ذلك العرض قليلا قليلا الى ان يصل
القمر الى منتصف ما بين العقدتين وعنده يكون غاية العرض الشمالي ثم يتناقص ذلك
العرض قليلا قليلا الى ان يصل القمر في الذنب فيكون عديم العرض ثم يصير ذا عرض
في الجنوب كما وصفناه فيتزايد اولا الى ان يصل الى المنتصف الآخر فيكون هناك غاية
العرض الجنوبي ويتناقص ثانيا وغاية العرض في الجانبين اي الشمال والجنوب سواء
ثابت لا يزيد ولا ينقص ومقدارها كما علم بالرصد خمسة اجزاء والتزايد في العرض
بعد مجاوزة العقدتين والتناقص فيه قبل مجاورة المنتصف بسرعة واقله فيما يلي العرض
المتزايد او المتناقص متساويين في الاجزاء المتقابلة فالعرض المتزايد الشمالي للجزء العاشر
من الراس مثلا يساوي العرض المتزايد الجنوبي للعاشر من الذنب وكذا العرض المتناقص
الشمالي للجزء الخامس من منتصف النصف الشمالي يساوي العرض المتناقص الجنوبي للجزء
الخامس من المنتصف الآخر فقد تلخص مما ذكرناه ان له اي للقمر اربعة افلاك تدويرا مركوزا في
حامل خارج المركز وهو في ثخن مائل اي ذلك الحامل فيما بين سطحي فلك موافق المركز مسمى بالمائل
لميلان منطقته عن منطقة البروج يحيط به اي بذلك المائل فلك آخر موافق مركزه لمركز
العالم وله اربع حركات فللتدوير حركة الى التوالي في نصف علوه الاسفل والى خلافه في نصف علوه
الاعلى وللخارج حركة الى التوالي وللآخرين اي المائل والجوزهر حركتان الى خلاف التوالي وله
وللقمر في الطول وهو ما بين المغرب والمشرق اختلافات ثلثة واحدها هو الاختلاف الذي يكون
بسبب التدوير فان القمر اذا كان على ذروة التدوير او حضيضه كان الخط الخارج من مركز العالم المار

مركز التدوير المنتهي الى سطح الفلك الاعلى منطبقا على الخط الخارج منه المار بمركز القمر المنتهي اليه ولا اصلا في ح
لسبيه واذا تحرك القمر بحركة التدوير نازلا من الذروة او صاعدا من الحضيض الى جزء آخر من
التدوير لم ينطبق احد الخطين على الآخر بل حصل فيما بينهما زاوية على مركز العالم فهذه الزاوية
هي الاختلاف الناشي عن التدوير فيحتاج تارة الى ان ينقص هذه الزاوية عن وسط القمر
اعني حركة مركز تدويره وتارة الى ان يزاد عليه حتى يتحصل تقويمه اعني حركة مركز نفسه وغاية هذا
الاختلاف هو نصف قطر التدوير وثانيها الاختلاف الذي يكون بسبب الخارج فان مركز
التدوير اذا كان في الاوج او الحضيض كان قطره بعينه منطبقا على الخط المار بمركزي
العالم والخارج و التدوير وبالاوج والحضيض والطرف الاعلى من هذا القطر هو ذروة
التدوير التي هي مبدأ حركته الخاصة والطرف الآخر منه حضيضه المقابل لها فيما يحاذيان
في جانبين الجانبين مركز العالم ومركز الخارج ايضا واذا فارق مركز التدوير الاوج والحضيض
لم يكن ذلك القطر منه منطبقا على الخط الخارج من مركز العالم الى مركز التدوير واصلا الى
اعلاه ولا على الخط الخارج من مركز الخارج الى مركزه كذلك فلا يكون الذروة المذكورة
ومقابلها محاذيين لشيء من مركزي العالم والخارج بل فيما يحاذيان انك النقطة اخرى
كما ستعرفه ويسميان ذروة وسطى وحضيضا اوسط ويخالفان الذروة و
الحضيض المرئي في غير الاوج والحضيض واعلم ان هذا الاختلاف ليس بسبب كون
حامل التدوير خارج المركز بل هو اختلاف واقع بين الذروتين على انفراده ولم يعلم لميته ولذا
الاختلاف الذي يكون بسبب تفاوت قطر التدوير بالعظم والصغر في قربه وبعده بسبب حامله
الخارج المركز وثالثها اذا فرضنا ان الاختلاف الاول واصل الى غايته التي هي نصف قطر التدوير
كما مر فان كان مركز التدوير في الاوج كان لنصف قطره مقدار في الرؤية وان كان في
الحضيض كان له مقدار اعظم من ذلك المقدار وكذا الحال في الاختلاف الاول اذا لم يكن في الغاية
فانه يقع ايضا فيه تفاوت بحسب القرب والبعد فهذا الاختلاف هو الزاوية اللاحقة بالاختلاف
الاول ولذلك جعل اختلافا ثالثا تابعا للاول وللقمر في العرض وهو فيما بين الشمال و
الجنوب اختلاف وهو كما ينبني بشبه الخفي على ذي فطنة سليمة ان كون كالتدوير مثلا
اذا تحرك على محيط دائرة كمنطقة الخارج حركة متشابهة على نهج واحد بلا تفاوت لزم هناك امور
الاول ان يكون حركة تلك الكرة متشابهة بالنسبة الى مركز تلك الدائرة الثاني ان يكون قطر منها بعينه محاذيا
لذلك المركز كان خطا خرج من مركز الدائرة وانطبق على قطر من الكرة وادارها حول المركز
الثالث ان يكون بعد تلك الكرة عن مركز الدائرة واحدا تقول هذه الاصول التي قرروها في افلاك

القمر وحركاته يلزم منها ان يكون القمر بل التشابه حركته اي حركة تدويره حول مركز الخارج وان يكون محاذاة قطر
تدويره المار بالذروة والحضيض له اي لمركز الخارج ايضا وان يكون تساوي قربه وبعده ايضا
عند مركز الخارج دون مركز العالم وغيره من النقط لم انهم وجدوه بخلافه فتشابه حركته اي حركة مركز
تدويره حول مركز العالم والمحاذاة اي محاذاة قطر تدويره المار بالذروة والحضيض الاوسطين
لنقطة من ذلك الخط المار بالمراكز والاوج والحضيض غير مركزيهما اي مركز العالم والخارج وتلك
النقطة واقعة من جانب الاوج لتوسط مركز الخارج بينها وبين مركز العالم والصواب ان يقال هي في
جانب الحضيض لتوسط مركز العالم بينها وبين مركز الخارج كما هو المشهور واما تساوي
بعد مركز التدوير عن مركز الخارج فهو باق على حاله والمنافي اللازم الذي هو ثبات الحركة حول مركز
الخارج ومحاذاة القطر المذكور له بوجب انتفاء الملزوم الذي هو الاصول التي ذكروها في القمر
ثم انه اورد على كلامهم اعتراضا آخر فقال كيف اي كيف يصح كلامهم وما ذكروه من
ان القمر لما علم له بالرصد احوال مخصوصة وجب ان يكون له افلاك كذا وكذا متحركة على الوجوه
المذكورة الحقيقية لتحقق تلك الاحوال استنادا الى وجود اللازم الذي هو تلك الاحوال
على وجود الملزوم الذي هو تلك الافلاك المتحركة على تلك الوجوه وانما يصح هذا الاستدلال
اذا علم التساوي بين اللازم والملزوم ولم يعلم المساواة ههنا اذ يجوز ان يكون ثمة وضع آخر
مغاير لما ذكروه يستلزم ذلك الوضع الآخر هذه الحركات المقتضية للاحوال المعلومة
كما ان الوضع الذي ذكروه يستلزمها ايضا لجواز اشتراك الامور المختلفة في اللوازم وليس
انتفاؤه اي انتفاء الوضع الآخر ضروريا و[اظهر] هذا المقصد السادس في الافلاك الخمسة
الباقية المسماة بالمتحيرة انها تكون سريعة في الحركة الى توالي البروج فيأخذ في بطؤ يتزايد
ذلك البطؤ الى ان تقف هذه الكواكب في جزء من اجزاء البروج ايام ما ثم تأخذ في الرجوع الى خلاف
التوالي متدرجا اي كل واحد منها في السرعة في رجوعها الى حد ما ثم يأخذ في البطؤ في رجوعها
الى ان تقف ثانيا ثم تستقيم اي يتحرك الى التوالي متدرجا في السرعة في استقامتها الى غاية
ويعرض ذلك الذي ذكرناه من احوالها لها في جميع اجزاء فلك البروج اي ليس شيء من استقامتها
ورجوعها ووقوفها وسرعتها وبطؤها مخصوصا بجزء معين من اجزائه بل يوجد في كل
منها فعلم بما ذكر من احوالها انها في تدوير يزيد حركته في نصفه المخالف على حركة حامله في
الفائدة الثانية ثم انها اي الكواكب الخمسة يكون غرضه من الثوابت فيلحقها مقارنا اياها ثم
يفارقها مخلفة لها الى المغرب فعلم بذلك ان حامل تدويرها متحرك من المغرب الى المشرق والزهرة
وعطارد يتفاوتان الشمس ستتغير ثم تبعدان عن الشمس بعدا اكثر وعند مظلوان نعدها

ويقربان كذلك متباعدين في هذا العروق عنها الى حدما فغاية بعد الزهرة عن الشمس سبعة واربعون جزءا
وغاية بعد عطارد عنها سبعة وعشرون جزءا ثم يرجعان الى خلاف التوالي متقاربين منها حتى
يقارناها راجعين مقارنة ثانية ثم يقربان اي يصيران غربيين عنها فيفوتان ح فيلها الغروب كما
ذكره وكذا يطلعان قبلها متباعدين في التغريب عنها الى حد ما ثم يرجعان عن جنوب الرجوع
الى سمت الاستقامة حتى يقارناها في الاستقامة لما ذكرناه او لا فعلم من ذلك اي مركزي تدويريهما
خاصة ملازم لمركز الشمس وان بعدهما عنها شرقا او غربا انما هو بحركة تدويريهما فقط والتوقي
في المحيض ومي العلوية ليست كذلك فان رجوعها ابلا او اسطة انما يكون وهي في مقابلة الشمس
فهي في الحضيض ح لما لزواسطة استقامتها انما يكون في مقارنة الشمس اياها وهي ح في
الذروة والكواكب الخمسة يختلف بعدها الصباحي والمسائي كانه اراد به نصف قطر تدويرها
وح يلعو حولها عن الشمس الافي الزهرة وعطارد فان غاية بعدهما عنها صباحا ومساء انما هي
بحسب نصف قطرهما والمسطور في كتب الفن لم العشى التدويرية انطاكية كانت او استراغية ربعه عنه
او استقاميتهم يوجد متشابهة بل وجدت في بعض اجزاء البروج اكثر قدرا او زمانا وفي بعضها
اقل قدرا او زمانا ولا يتصور ذلك الا بقرب تدويرها من الارض تارة فيكون قسيته ونصف قطره
ح اعظم في الرؤية فتبعد عنها اخرى باذن حامل تدويرها فلك خارج المركز ثم انه اراد ان يبين
ان لعطارد خارجا آخر يكون حاملا في حقيقة قال والبعد المركزي اي البعد الصباحي والمسائي
عن الشمس الذي غايته نصف قطر التدوير كما عرفت يكون لعطارد في آخر الجوزاء واول
الجدي اعظم مما في سواهما اي نصف قطر تدويره فيهما اعظم منه في سائر اجزاء البروج فهو
اي تدويره ح اقرب الى الارض فهو في هذين الموضعين في الحضيض حامله فعد حصله
في ذروة واحدة الى حضيضين حامله مرتين والاوج لا محالة مقابلة فهو اي الاوج اذا تحرك الى
المغرب اي الى خلاف التوالي اذ لو كان الاوج ثابتا غير متحرك لم يصل مركز تدوير عطارد الى
الحضيض في الدورة الواحدة الامرة واحدة وفيه بان بطلانه ولو تحرك الاوج الى المشرق
اي الى التوالي كما ان مركز التدوير كذلك لزم ان يتحرك الاوج في نصف الدورة فلميزد ح
وفي نصفها اشعر وذلك لانا اذا فرضنا ان مركز التدوير تحرك من اول الحمل الى آخر الجوزاء
فقد حصل في الحضيض فلو كان الاوج الذي هو مجتمع معه في اول الحمل متحركا الى التوالي
ايضا لزم ان يكون الاوج قد تحرك من اول الحمل الى اول الجدي بل آخر القوس وقد تحرك في المركز
ثلثة بروج والاوج تسعة ثم انهما يجتمعان في الحمل ثانيا فيتحرك المركز من آخر الجوزاء الى الحمل و
الاوج من اول الجدي الى الحمل فانعكس الامر فيهما فلا يكون حركة شئ منهما متشابهة بل اصرحا

اسرع من الاخرى تارة وابطأ تارة وهو غلط فتعين ان الاوج يتحرك الى خلاف التوالي حتى اذا وصل
المركز الى تربيع الحمل على التوالي وهو آخر الجوزاء وصل الاوج الى تربيعه على خلاف التوالي وهو
اول الجدي فيكون المركز ح في الحضيض واذا وصل المركز الى تربيعه الثاني وهو اول الجدي وصل
الاوج ايضا الى تربيعه الثاني وهو آخر الجوزاء فيكون المركز ايضا في الحضيض والشكل انما يتلاقيان
فيما بين التربيعين وقوله فيتقابلان سهو من القلم والصواب فيتقارنان اي يتقارن الاوج ومركز التدوير في
الميزان وفي الحمل وقوله فمركز التدوير ايضا سهو والصحيح فاوج الحامل او مركز الحامل له يتحرك بحركة
الى خلاف التوالي ويسمى ذلك المحرك المدير ولا تربيعه مركز الحامل حول مركز ثم هذا البعد الصباحي و
المسائي في الميزان اعظم منه والصواب اصغر منه في الحمل فهو اي تدوير عطارد في الحمل
اقرب الى الارض منه في الميزان فعلم ان المدير خارج مركز وان اوجه في الميزان فهناك يجتمع
الاوجان ويكون نصف قطر التدوير اصغر ما يكون واما في الحمل فيجتمع مركز التدوير واوج الحامل
مع حضيض المدير فلا يكون نصف قطره في ذلك اصغر ثم يختلف بعد الشمس عن الثوابت وهي اي
الشمس في الاعتدالين وبعلم هذا الاختلاف اذا رصدنا الكسوفين وعلوفيها بكلفة ذلك في الزهرة
الطولية فهي اي الثوابت متحركة حركة بطيئة جدا كما سلف والاوجات سوى اوج القمر واوج حامل
عطارد يوافقها اي يوافق الثوابت في تلك الحركة قدرا وجهة فهو اي ذلك التوافق اما لاتحاد المحرك
ويكون الثوابت متلاطما التوافقها اي توافق المحركات المتعددة في الحركة بان يوافق الحركة الصادرة
من بعضها الحركة الصادرة من بعض آخر جهة وكما كما اذا فرض لمحركات تلك الاوجات هي الممثلات
ثم ان عرض الزهرة وعطارد ليس ثابتا كما للقمر بل عرض مركز تدوير زهرة شمالي ابدا وعرض
مركز تدوير عطارد جنوبي ابدا واما عرض مركز جرميهما فقد يكون في الزهرة جنوبيا وفي عطارد
شماليا ثم انه صور كيفية ما ذكره بقوله كان النصفين من مداري مركزي تدويريهما كان مدارها
منطبقا على سطح منطقة البروج ثم اذا جاوز الراس وحصل الكوكب بل مركز تدويره في النصف
الذي يتحرك عليه صار ذلك النصف شماليا عن المنطقة والنصف الآخر جنوبيا عنها وتباعد
المدار عنها شيئا فشيئا الى ان يصل مركز تدويرها الى غاية العرض وهي منتصف ما بين العقدتين
ثم يقرب مدارها منها شيئا فشيئا حتى ينطبق عليها وهي اي الزهرة بل مركز تدويرها في الذنب ثم يصير
في النصف الآخر الذي كان جنوبيا وقد صار هو الآن شماليا وصار النصف الآخر الذي قد تحرك عليه في
الشمال جنوبيا ويتباعد المدار عنها في الجانبين الى غاية ما هي منتصف هذا النصف ثم يتقارب
اليها حتى ينطبق عليها ويتداول نصفاه في الجهة وهكذا ابدا فيكون مركز تدوير الزهرة دائما اما
على المنطقة واما في الشمال عنها واما عطارد فبالعكس من ذلك فيكون عند الانطباق في الذنب وينحاذه

حتى الشمال … دلالة في … والجنوب … الزهرة …

الى النصف الجنوبي متباعدا ثم ينطبق وهو يتحافى الى النصف الآخر الذي كان شماليا وهو صار الآن
فمركز تدويرهما اما على المنطقة واما في الجنوب عنها ثم لهما اي للزهرة وعطارد عرضان آخران
متعاليان الوجهين بسبب ميل مركز تدويرهما على الوجه الذي مر ذكره فان القطر من تدويرهما المار
بالذروة والحضيض ينطبق تارة على المنطقة كانه ارادوا بالمنطقة مركز تدويرهما كان من المنطقة
ذلك القطر انما هو عليه في منتصف ما بين العقدتين دون منطقة البروج في العقدتين اذ هو
هناك في غاية الميل عن المدار ومنطقة البروج المنطبقين ولذلك امكن لجرم الزهرة عرض
جنوبي ولجرم عطارد عرض شمالي كما اشرنا اليه ولذلك القطر المار بالبعدين الاوسطين
من تدويرهما القاطع للقطر المار بالذروة والحضيض مثله ايضا ميل بعضي عرضا و
كيفية مسطورة في كتبهم ولقد احسن في هذه الحوالة ولو عمتها في اكثر المباحث السالفة
وترك تفاصيلها لكان لعمري واصنع لان التعرض لها على الوجه الذي اورده اوجب
انتشار الكلام وصعوبة الفهم وترسلها بمباحث اخرى يوجب زيادة في الصعوبة فلذلك
اعرضنا عن الاطناب واقتصرنا على ما ذكره في الكتاب والله الموفق للصواب واعلم انهم لما
اعتقدوا ان حركة الافلاك يجب ان تكون حركة متشابهة تحيروا في مبدا هذه الاختلافات المعلومة
بالمشاهدة في الصعود في هذه الكواكب ولم يثبتوا اي لم يتكلموا فيه اي في ذلك المبدا الذات
شتى اي بكلمة متوافقة والذي ينحي بالهدم على قاعدتهم في هيئة افلاك عطارد وتعددها قد نشاه
من ان ما ذكروه استدلال باللازم على وجود الملزوم مع عدم العلم بالمساواة انها اي تلك الهيئة
تستلزم لتشابه حركة مركز التدوير حول مركز الحامل لما نبهنا عليه والمدرك بالوجدان
فانها وجدت لنقطة اي ان حركة مركز تدويره وجدت متشابهة حول نقطة اخرى تسمى تلك
النقطة مركز معدل المسير وهي بين مركز العالم ومركز الخارج الذي هو المدير ومثل هذا
الاشكال وارد على الافلاك العلوية والزهرة ايضا والذي ينحي بالهدم على قاعدتهم هو ان
ان حركات الافلاك ارادية على رايهم فما ذا المنع ان يختلف تلك الحركات بحسب اختلاف ما تتوافق
عليها اي على الافلاك من ارادات جزئية لا بد منها في تلك الحركات اذ قد علمت فيما سبق
انها اي تلك القضية لا يكفي في الحركة الجزئية التعقل الكلي والحق احالة ذلك كله الى القادر المختار
فانهما منزه عن هذه الاشكالات وامثالها كما سبقت عليه القسم الثاني من الاقسام الخمسة
في الكواكب وكلها شفافة لا لون لها مضيئة بذواتها الا القمر فانه كمد في نفسه يظهر لكمودته
اعني قتمته القدمية من السواد عند الخسوف وليس منيرا بذاته بل يكون من الشمس الاختلاف
اشكاله النورية بحسب قربه وبعده منها فيحدث من ذلك ان يكون مستفاد من ضوئها

فقيل هو على سبيل الانعكاس من غير ان يصير جوهر القمر مستنيرا كما في المرآة وقيل يستنير
جوهره قال الامام الرازي والاشبه هو الاخير وعلى الوجه الاول لا يكون جميع احواله مستنيرا
لكنه كذلك كما يظهر من اعتبار حاله عند الطلوع والغروب ومنهم من قال كسف بعض الكواكب
لبعضها يدل على ان لها كونا وان كان ضعيفا فلعطارد ضوء وللزهرة درية اي بياض
صاف وللمريخ حمرة وللمشتري بياض غير خالص ولزحل قتمة مع كدورة وفيه اي في هذا
القسم مقاصد المقصد الاول في الهلال والبدر القمر لما كان يستضيء من الشمس بنصفه
المقابل لها مضيء ونصفه الآخر مظلم ولما كان تحت الشمس فاذا كان القمر مقارنا لها
كان وجهه المضيء اليها ودونها فلا نرى له ضوءا اصلا وكانت ح دائرة الرؤية وهي الدائرة الفاصلة بين
المرئي وغير المرئي منه منطبقة على دائرة الضوء وهي الدائرة الفاصلة بين المضيء والمظلم منه و
تعرض دائرة الرؤية ثابتة وتحول دائرة الضوء بزوال لا محالة بزواله اي زوال القمر عن المسامتة
اي مقارنته للشمس فيوجد الانفراج بينهما اي بعد زوال الانطباق وحصول الانكشاف والتقاطع
بين الدائرتين تقع شيء من الوجه المضيء منتدق بين نصفيهما وح نرى قوسا من الوجه المضيء
فهذا المرئي هو الهلال ولا يزال ذلك يلزم بالبعد عن الشمس ويزداد المرئي من الوجه المضيء عظما حتى
نصف الوجه المضيء بتمامه الينا وذلك عند المقابلة التي هي غاية البعد بينهما فح ينطبق الدائرتان
مرة بعد اخرى فنراه بدرا كاملا كانه ثم تاخذ ثم ان العودتين بعد غاية البعد بينهما يتقاربان في
الجانب الآخر فيتقاطع ح الدائرتان مرة اخرى وينحرف عنا شيء مستدق من الوجه المضيء
فينتقص كمال الدورة وهكذا ينحرف المضيء شيئا فشيئا حتى يرى منه شكلا هلاليا في جانب المشرق
ثم يختفي بالكلية وهو المحاق وانما نرى القمر بدرا واكثر بعد المقارنة وقبلها لضعف ضوئه
وح قربه من الشمس مع ضوء بها الغالب الساتر لما يقرب منها فيمتنع القمر هذه الاسباب عن
ابصاره واما اذا كان بعيدا عنها في احد جانبيها بمقدار اثني عشر درجة فانه يرى غالبا ثم وربما يرى
بأقل منها فان ذلك مما يختلف بحسب عرض القمر وصفاء الافق وقوة الباصرة المقصد الثاني في خسوف
القمر وصفوانه قد يكون القمر مقابلا للشمس بقرب العقدتين فيكون الارض ح واقعة بينه وبين الشمس
فيمنع الارض ضوءها عنه فنرى كمدا كما هو لونه الاصلي ولان جرم الارض اصغر كثيرا من جرم الشمس يقع
الظل الناشي من الارض مخروطا قاعدته دائرة صغيرة على الارض وراسه على محاذاة جزء من اجزاء تلك
البروج مقابل لجزء منه حل فيه الشمس فلذا لم يكن للقمر في حال المقابلة عرض بان يكون في احدى العقدتين
انخسف كله لانه اصغر من الارض بل من غلظ الظل حيث وصل اليه فيقع كله في داخله ومكث فيه زمانا ولو
كان له عرض فان كان ذلك العرض بقدر نصف قطر صفحة القمر ونصف قطر دائرة الظل ومعنى الدائرة

الحادثة على مخروط الظل من توهم سطح جرم القمر الذي نراه كائنا خارجا الى ان ينقطع المخروط لم ينخسف القمر
بل ماس الظل من خارج كما يتماس دائرتين ولو كان ذلك العرض اقل من مجموع نصف القطرين المذكورين انخسف بعضه
ذلك بقدر تقاطع القطرين اي تلاقيهما وتداخلهما فان فرض ان هذا العرض الاول يساوي فضل نصف قطر
الظل على نصف قطر القمر انخسف كله وماس سطحه دائرة الظل من داخل ولم يكن له مكث وان كان اقل من ذلك
الفضل انخسف بتمامه ومكث بحسب وقوعه في الظل المقصد الثالث في كسوف الشمس فنقول عند
اجتماع القمر بالشمس في النهار اجتماعا مرئيا لا حقيقيا ان لم يكن للقمر عرض مرئي حجب ما بيننا وبين الشمس لوقوعه
على الخط الخارج من ابصارنا اليها فلم ير ضوء الشمس بل يرى لون القمر الكمد في وجه الشمس فنظن ان الشمس
ذهب ضوؤها وهو الكسوف فليس الكسوف بعرض حال في ذات الشمس كالخسوف في ذات القمر
ولذلك امكن ان يقع كسوف بالقياس الى قوم دون قوم ويكون ذلك بقدر صفحة القمر فربما كسف الشمس كلها
وان كان اصغر منها وذلك لانه اقرب الينا فيوتر قطعة الدائرة التي يوترها الشمس كلا فيحجب عنا
تمامها وربما يكون الشمس وقت انكسافها في حضيضها لانه اقرب الينا فيوتر قطعة الدائرة التي
يوترها الشمس فلتريها منا يرى الدر ويكون القمر في اوجه فلهذا عنا يرى اصغر فلا ينكسف جميع
صفحتها بل يبقى منها حلقة نورية محيطة به وقد روي انها اي الحلقة النورانية رؤيت على وجه الارض
في بعض الكسوفات مع ندرته وان كان للقمر في ذلك الاجتماع عرض مرئي فان كان ذلك العرض
بقدر مجموع نصف قطريهما لم ينكسف وان كان اكثر منهما فبالطريق الاولى وان كان اقل منهما انكسف بعضها
بقدر ذلك كما في الخسوف واعلم ان ابن الهيثم قال في اختلاف تشكلات القمر انه يجوز ان يكون
ذلك الاختلاف لان القمر كرة مضيئة نصفها دون نصف وانها اي تلك الكرة تدور على مركزها بنفسها
بحركة مساوية لحركة فلكها فاذا كان نصفه المضيء الينا كما في حال المقابلة فبدرا والمظلم كما في حال المحاق
فمحاق وفيما بينهما يختلف قدر ما نراه من المضيء هلالا ونصف دائرة واهليلجيا ويبطله اي يبطل
قول ابن الهيثم ما ذكرنا من امر الخسوف فان هذا الاحتمال يقتضي ان لا ينخسف القمر اصلا والكسوف
وقع هذا اللفظ في نسخة الاصل ولذلك اتبع المصنف كلام ابن الهيثم الى هذا الموضع لكنه ضرب عليه القلم
اقول اذ لا وجه لصحته والاعتراض على ما ذكره بعد تسليم الاصول التي بنى عليها ان يبقى هذا
الاحتمال الذي ابداه ابن الهيثم في تشكلات القمر بناء فانه الخسوف لا ينفي جميع الاحتمالات العقلية
في تلك التشكلات فلعل ثم شيئا اخر لاختلاف نور القمر مخالفا لما ذكرنا وما ذكره لنا الا نعلمه كان يكون
مثلا كوكب كمد تحت فلك القمر ينخسف به في بعض اسفاقنا الا انه ثم ما ذكرتم من الخسوف والكسوف ودوام
[illegible] الكواكب دليلا واستضاءة بها اي او لا استضاءة الشمس والقمر والكواكب المحسوسة مطلقا
بكواكب اخر مستورة عنا لا نشاهدها اصلا او كانت مضيئة جدا اما لبعدها او لكونها محجوبة

ببعض الاجرام السماوية المظلمة لم يعقل الحال فيهما دون باقي الكواكب وكيف لا يحتمل هذا الاحتمال والحال ان
هناك احتمالا اخر ابعد منه وهو انه لا يلزم من كون تلك الكواكب المستورة عنا نيرة في انفسها بل ربما يكون مقابلتها
للكواكب المحسوسة توجب ذلك الضوء منها كما في تقابل الاجسام الكمدة الصقيلة جدا المقصد الرابع
في محو القمر المشاهد في صفحته وفيه اراء الاول قيل خيال لا حقيقة له قلنا فيختلف الناظرون فيه
لا يستحيل ان تتوافقهم كلهم في خيال واحد الثاني قيل هو شبح ما ينطبع فيه من السفليات من الجبال
والبحار وغيرها فلذلك فيختلف باختلاف القمر في قربه وبعده وانحرافه عما انطبع منه الثالث هو السواد الكائن
في الوجه الآخر قلنا فلا يرى متفرقا والرابع هو سحق البخار للقمر قلنا لا الا هو مماس للنار لانه مركوز في
تدويره فوق كرة حامل فبينه وبين النار بعد بعيد ولو فرض انه في حضيض التدوير مع كونه في حضيض
الحامل لم يتصور هناك مماسته الا بواسطة الاسطقسات واحد ولا هو قابل للسخن عندكم فكيف يسخن بها الخامس هو
جزء منه لا يقبل النور كما يقبل اجزاؤه الباقية له قلنا ما ذا انكرتم القول ببساطة الفلكيات اذ القمر
مركب من اجزاء مختلفة الحقائق ويبطل على هذا التقدير جميع قواعدكم المبنية على بساطتها السادس
هو وجه القمر فانه مصور بصورة انسان اي بصورة وجه الانسان فله عينان وحاجبان وانف
وفم قلنا فيتعطل افعال الطبيعة عندكم لان لكل عضو طلب نفع او دفع ضر فان القمر لا يحتاج الغذاء
والانف لقابلة الشم والحاجبين لدفع العرق عن العينين وليس القمر بالا تبائن من ذلك فيلزم التعطيل
الدائم فيه فان عندهم انه احسن النظام والابلغ السابع هو اجسام سماوية مختلطة معه في تدويره
غير قابلة للانارة بالتساوي حافظة لوضعها معه دائما وهذا اقرب ما قيل لكن لا يصح للتعويل المقصد الخامس
في المجرة وهي الدائرة اللبنية المسماة عند العوام بسبيل التبانين قيل احتراق حدث من الشمس
في تلك الدائرة في بعض الازمان السالفة وانما يصح اذا كان الشمس موصوفة بالحرارة والاحراق وكان
الفلك قابلا للنار والاحتراق وقيل بخار دخاني واقع في الهواء ورد عليه انه يلزم منه اختلافها في الصيف
والشتاء لعله المعتمد في احدهما وكثرته في الاخر وقيل كواكب صغار متقاربة متشابكة لا تمايز حسا بل هي
لشدة تكاثفها وصغرها صارت كانها لطخات سحابية قال الامدي والغرض من نقل هذه الاختلافات
ابداء ما ذكروه من الخرافات لتتحقق ويتبين للعاقل الفطن انه لا عبرة اي لا حجة لهم فيما يقولونه ويعتقدونه
والمعول على ما يعقلونه من او ليهم ويعتقدونه وانما هي خيالات فاسدة ومخترعات باردة يبطل بعضها
بالطوائف النظريم البعض بالبعض القسم الثالث في العناصر وفيه مقاصد ثلاثة عشر الاول المتأخرون
من الحكماء على انها اربعة اقسام خفيف وطلق يطلب المحيط في جميع الاحيان اي اذا خلي وطبعه في اي
حيز كان من احياز العناصر الاربع لكان طالبا للمحيط وهي النار وهي حارة يابسة بالحس حارة شديدة
في الغاية ولذلك كانت طالبة لمقعر الفلك ويابسة لانها تفنى الرطوبات عن الاجسام الملاقية لها فان قيل

السنة ميزت اليبوسة بعسر قبول الاشكال وتركها لها والنار بخلافه لانها سهلة التشكل والترك فلذا ذلك
الذي ذكرته انما هو فيما عندنا من النيران وهي معلومة بالهواء فلذلك كانت سهلة القبول والترك
فلم قلت ان النار البسيطة التي عند المحيط كذلك وحقيقة مقاف بعضي ان يكون تحت النار وفوق
الاخرين وهذا الاقتضاء هو حقيقة المضافة الى العنصرين الاخرين وان كان ثقيلا بالنسبة الى
النار وحدها وهو الهواء وانه حار رطب بالطبع اي لو خلي وطبعه لاحس منه بالكيفيتين
وكذلك الحال في الكيفيات المنسوبة الى ساير العناصر وما يعرض له اي للهواء من البرد انما
هو لمجاورة الارض والماء وثقيل مطلق يطلب المركز على انه يبعض انطباق مركز ثقله على مركز
ثقله على مركز العالم وهو ذو اثركل وطبعي في اي حيز كان من احياز العناصر المغايرة له طلبه وهي
الارض باردة يابسة وتحققهما الحس وثقيل مضاف يقتضي ان يكون فوق الارض و
تحت الاخرين وهذا الذي ذكرناه هو ثقله المضاف الى العنصرين من التقسير وطبيعته لجمود
لان طبيعته اليبس وانه يوصف بجمود لكن الشمس بينهما فالواو على الترتيب المذكور بكون العناصر
المناسبة متجاورة والمتضادة كالنار والهواء والارض متباعدة وما كان منها الطف فهو ٢ والماء صح
الى الفلك اقرب وما كان اكثف فهو ابعد فهذا هو الوصف المحكم الذي عليه الموجود والمعق
الناقصة لما ذكروه ان قال لم لا يجوز ان يكون اربعة بل الحق احد الاقوال التي نذكرها الان اذ قيل هي
واحدة واختلفوا في تلك الواحدة على خمسة اقوال الاول انها هي النار لشدة بساطتها اذ الاجسام اوق في اقوال صح
طبيعة من النار واذا الحرارة المفرطة التي فيها مدبرة للكائنات ولانها تحلل الغير الى طبعها وحصلت
البواقي من النار بالتكاثف فهي نار متكاثفة على وجوه متفاوتة الثاني هي الهواء الرطوبة
ومطاوعته للانفعالات ولا شك ان الاصل يجب ان يكون مطاوعا للتغيرات ويحصل من الهواء النار
بالحرارة الملطفة فهي هواء لطفه الحرارة والعاقبان بالبرودة المكثفة فما هو متكاثف تكاثفا متفاوتا
الثالث هي الماء اذ قبوله التحلل بالحرارة والتكاثف بالبرودة محسوس فحصل من تحلله الهواء والنار
ومن تكاثفه الارض الرابع هي الارض وحصلت البواقي بالتلطيف الواقع على مراتب مختلفة الخامس هو
البخار لتوسطه بين الاربعة في اللطافة والكثافة فما زاد لطافته فصار هواء وتعلده ما مر تركيبها
فاسا على تلك اقوال الاول هي النار لانها في غاية الخفة والحرارة والارض لانها في غاية الثقل والبرودة والهواء
نار مفترقة والماء ارض متحللة بالمزج مع اجزاء نارية الثاني هي الماء والارض لافتقار الكائنات الى الرطب
للانفعال وحصول الاشكال والى اليابس للحفظ على الاشكال الحاصلة الثالث هي الارض والهواء
لمثل ذلك فان الهواء رطب قابل للاشكال بسهولة والارض يابسة حافظة لها فالماء هواء اشتد
تكاثفه والنار هواء اشتد حرارته وقيل العناصر ثلاثة هي الارض والماء والنار من انفعال الكائنات الى

رطب ويابس والنار الحرارة المدبرة وقد وقع في كلام الاقدمين الهواء بدل الماء ولذلك قال فالماء هواء
متكاثف ووقع في كلام بعضهم ان الثلاثة هي ما عدا النار وقيل اصول المركبات ليست اربعة او ما دونها على ما
بل هي اجسام ووقع في كلام الاقدمين جواهر صلبة غير متجزية لانها بدلها وقيل اصول المركبات هي السطوح
لان التركيب انما يكون بالتلاقي والتماس واول ما يكون ذلك بين السطوح المستقيمة والكلي في اثبات
كون العناصر اربعة ابطال بعضها اي بعض هذه الاقوال المختلفة المنافية له بالحجة بل لابد في اثباته من ابطال
الجميع وعلوم بالتحصيل انه يعلمنا ببطلان هذه الاقوال باسرها لكن ليس يلزم من ذلك كونها اربعة لاحتمال ان
يقول قائل لم ان الاجسام ليست متجانسة وتكون الاختلافات فيما بينها لا في الصور المقومة والطبائع
الجوهرية بل في الصفات للفاعل المختار وسلمنا انها اربعة لكن لم ما ذكرتم اصولها بل فلم لا
يجوز ان يكون كلها حقيقة طالبة للمحيط او يكون كلها ثقيلة طالبة للمركز ويكون ما بينها من التفاوت
في الاحياز لتفاوتها في الثقل والخفة فلا ثقل اسبق الى المركز من الثقيل الطالب له ايضا
والاخف اسبق الى المحيط من الخفيف الذي يطلبه الاترى ان الاجسام الارضية المشاركة
في اصل الثقل يتفاوت اصولها لتفاوتها في مراتبه فبعضها يرسب في الماء الى تحت وبعضها
يغوص فيه والى سب وبعضها يطفو عليه ثم نقول لا نسلم وجود النار في الجملة لم لا يجوز دليل
وجود كرة النار عند المحيط كما زعمتم وانما المشاهد استحالات تحدث لبعض الاجسام
الى النار كما عند الاراء والاحراق لانقال الشهب دال على وجودها انما يعقل جاز ان يكون هناك
هواء حار يقتضي استحالة الادخنة المرتفعة الى النار فلا يثبت كليتها وان سلم وجود كرة النار
والدليل على ان البسيط منها ضعيف لسكله حتى يثبت يبوسة النار وهل الى ذلك طريق الى
التجربة وكيف يتصور التجربة فيها واما ان هاهنا الرطوبة عن الاجسام فلا يدل علي كونها يابسة
في جوهرها لانه افناء للاجزاء المائية التي هي رطوبة بمعنى البلة ولا دليل فيه على اليبوسة الطبيعية
فان الهواء ايضا يفعل ذلك الافناء مع انه رطب الجوهر فان قلت ذلك اي افناء الهواء للرطوبات
عن الاجسام انما هو لما فيه من اجزاء نارية قلت فيجب ان لا يكون الهواء البارد فاعلا لذلك اذ لا يتصور
فيه الاجزاء النارية مع انه يفني الرطوبة ويجفف الثوب المبلول وبالجملة فلا يمكن القطع به اي
بان افناء الرطوبة بمعنى البلة يدل على يبوسة المعنى في ذاته لانه معهود بدونها كما في الهواء وعليكم
الدليل الموجب للقطع به وكيف يقطع به وشعاع الشمس يفعل ذلك مع انه لا يوصف في نفسه بحرارة
ولا يبوسة وما عرفتم من الكيفيات لم لا يجوز ان الهواء حار بل هو بارد بالطبع وانما استفاد الحرارة من
اشعة الشمس المنعكس اليه من الارض ولذلك كلما كان الهواء ارفع وابعد عن الارض كان اقل حرارة لضعف
الانعكاس اليه وهكذا كلما ازداد ارتفاعه ... وظن برده حتى يصير زمهريرا في غايته

البرودة ولم قلتم ان ذلك البرد الشديد في الهواء ليس بالطبع بل لمخالطة الاجزاء الارضية الباردة التي
عادت الى برودتها الطبيعية ولم تصل اليها اثار الانعكاس والماء ايضا انه رطب فاكم انتقض
على ان مخالطة الرطب باليابس تفيد استمساكا عن التشتت والهواء ليس كذلك فان الاجزاء
الغبارية لا تستمسك لمخالطته ثم ان ما ذكر من ان طبيعة الماء الجمود ولو كان ذلك كان باطن الماء بالانجماد اولى
من ظاهره فظاهر عند العاقل ان جموده بسبب الهواء المجاور له فالبارد بالطبع هو الهواء واما الماء
فانه بطبعه لا بارد ولا حار وكيف يجتمع قولكم طبيعته الجمود مع القول برطوبته فان قلتم ان اوله من
القولين انه سهل التشكل في نفسه اذ لكم في دوبانه الذي يظهر معه السهولة ادنى سبب من الحرارة
فمثل هذا الجمود لا ينافي الرطوبة الجوهرية قلنا هذا انما يظهر لو اجتمع الجمود الذي هو مقتضى طبعه لا
سهولة ودوبانه المتلازم لها مستندا الى امر خارج ولئن تنزلنا عن هذا المقام قلنا فلم قلتم
ان سائر العناصر كالارض ليس كذلك اي فاعلا للانوار ولم لا يجوز ان يكون لها ذلك بسبب من الاسباب غاية ما في الباب لكن
تلك الاسباب لما لم تدل وقوعها او لم يقع اصلا لم نقف عليها وعدم الوجدان لا يدل على العدم فح
جاز ان يكون الارض بطبعه المقصد الثاني زعموا ان الارض كرية اما في الطول اي فيما بين المشرق
والمغرب فلان البلاد المتوافقة في العرض او التي لا عرض لها كلما كانت الى الغرب كان طلوع
الشمس وسائر الكواكب عليها متاخرا بنسبة واحدة وكذا الحال في الغروب ولا يعقل ذلك التفاوت
في الطلوع والغروب بتلك النسبة الا في الكرة وانما قلنا بذلك التفاوت لانه لما رصدوا خسوفا بعينه
في وقت من الليل وجدناه في بلاد مثلا آخر الليل ووجدناه في بلاد غربية عنها اي عن البلاد الاول
بمسافة معينة هي الف ميل مثلا اي قبل آخر الليل بساعة ووجدناه في بلاد اخرى غربية عنها
اي عن البلاد الثانية بتلك المسافة بعينها قبل الاول بساعتين وقبل الثاني بساعة والحاصل انه
يوجد في هذه البلاد الاخرى قبل آخر الليل بساعتين وعلى هذا القياس فعلمنا ان طلوعها على طلوع الشمس
الغربية متاخر بنسبة واحدة لان الخسوف المعين كان في البلاد الاول عند طلوع الشمس وفي الثانية
قبله بساعة وفي الثالثة قبله بساعتين واما في العرض اي فيما بين الشمال والجنوب فلان السالك
في الشمال كلما اوغل فيه ازداد القطب ارتفاعا عليه بسبب انحطاطه عنه على نسبة واحدة حتى
يصير بحيث يراه قريبا من سمت راسه ولذلك يظهر له الكواكب الشمالية التي كانت مختفية عنه
ويخفى عنه الكواكب الجنوبية التي كانت ظاهرة عليه والسالك لو اوغل في الجنوب فالعكس من ذلك
واما فيما بينهما اي بين الطول والعرض فلتركب الامرين فان السالك فيما بين المشرق والشمال
يتقدم عليه الطلوع بمقدار قربه من المشرق ويزداد ارتفاع القطب عليه بمقدار توغله في الشمال وقس
على هذا حال السالك فيما بين المغرب والشمال وحال السالك في السمتين المقابلين لهما واورد

عليهم الاختلاف الذي في سطحها فاجابوا عنه بانه كنقضاء ليس معتبرة على كرة كبيرة فلا تقدح في اصل الكروية
الحسية المعلومة مما ذكر فان اعظم جبل على وجه الارض نسبته الى قطرها كسبع عرض شعيرة على
كرة قطرها ذراع والصحيح كما مر ان الله تعالى خلق جبالا لينفع بعضهم في سير الى الحج او يحدث لقطع الجنس
والاعتراض على هذا الجواب ان يقال هب ان ما ذكرتم كذلك فيما هو ظاهر فما هو مغمور بالماء اذ لا
نسلم فيه ذلك فان قيل اذا كان الظاهر كونهما كذلك لانهما طبيعة واحدة قلنا فالمرجوع
الى البساطة واقتضائها الكرة الحقيقية والشكل انه ليتبعها تلك التضاريس وان لم يظهر
للحس بسبب كونها في غاية الصغر واعلم ان ارباب التعاليم يكتفون بالكرة الحسية في السطح
الظاهر من الارض والماء فلا يتجه عليهم السؤال عن المغمور ولا يليق بهم الجواب بالرجوع الى
البساطة المقصد الثالث قالوا والماء ايضا كروي لوجوه الاول ان السائر في البحر يرى راس الجبل
قبل اسفله يعني انه يظهر عليه راس الجبل اولا ثم ما يليه شيئا فشيئا الى اسفله كانه يطلع من الماء
متدرجا على نسبة واحدة وما هو الا لتقبيب الماء على هيئة حدبة الاستتار عن الرؤية
لا يقال الماء شفاف لا لون له فلا يستتر كالهواء لانا نقول ذلك الذي ذكرتم انما هو في الماء
البسيط الصرف وهذا الماء السائر مخالط بالاجزاء من الارضية ولذلك ملوحته فله لون كسائر المياه
المرئية لنا الوجه الثاني الماء المرمي الى فوق بقوة كريا وكذلك الماء المصبوب على تراب لطيف جدا
فان قطراته تتشكل بشكل الكرة ودل على ان طبيعته تقتضي الكروية والقائم ولكن لا يبين كي نذكر
حقيقته والحس لا يعتمد عليه في مثله وبين النقصان ذلك لطلوع انصادمه الهواء اياه في حوابيه
او بدو ضيق الطريق او بسبب آخر العلم ثم انهم اي المستدلين بالوجه الثاني وهم الطبيعيون
بنوا على تسيير ان الماء اذا كان كثيرا فقطعه من كرة مركزها مركز العالم الذي هو المكان الطبيعي للماء و
عليه بنوا حكاية الطاس في قلة الجبل وقعر البئر كما سبق وهذا الماء المبني عليه الاقطية اي العقد
الفرع الذي بنوا عليه لجواز ان يكون هناك مانع يمنع الماء في الطاس عن مقتضى طبعه الذي هو
الاستدارة الوجه الثالث مثل ما تقدم في الارض من تقدم طلوع الكواكب وظهور القطب وارتفاعه
وظهور الكواكب واختفائه المقصد الرابع الارض في وسط الكل اي مركز حجمها منطبق على
مركز العالم لان الكواكب في جميع الجهات والجوانب من الارض ترى بقدر واحد لا تفاوت فيه ولانه
اي المستقل المطلق الذي هو الارض في الوسط لكان في بعض الجوانب اقرب الى السماء فيرى الكواكب
هناك اكبر وفي بعض الجوانب ابعد منها فيرى الكواكب منه اصغر ونقول نحن في رد ما ذكروه لم لا يجوز ان
يكون خروجها عن الوسط بقدر لا يكون التفاوت الموجب لفتح الجوله اي لذلك القدر محسوسا وهو اي
قدر الخروج مع كونه موجبا للتفاوت غير محسوس في الكواكب لعظمها او غير قليل في نفسه بل هو كثير المقصد الخامس
للارض عند الافلاك قدر محسوس فلحظة الخارج من مركزها الى النقطة ما على الفلك كمركز كوكب من الكواكب

والخط الخارج من الباصرة التي هي في حكم سطح الارض وان كان يتقاطعان على تلك النقطة ويحدث زاوية حادة من
جانب الارض ثم يتفارقان على زاوية اخرى مساوية للاولى ذاهبين الى سطح الفلك الاعلى فلا شك انهما
يقعان منه على موضعين بينهما بعد بحسب نفس الامر لكنهما موقعهما التفاوت في الحس كان احدهما انطبق
على الآخر وصار موقعهما واحدا ولذلك اي ولان الارض ليس لها قدر محسوس بالنسبة الى الافلاك كان
الظاهر والخفي من الفلك متساويين وكان الافق الحقيقي المار بمركز العالم والحسي المار بظاهر الارض
في حكم دائرتين منطبقتين مع انه فصل بنصف قطر الارض واقع بينهما يدل على ذلك التساوي
طلوع كل جزء مع غروب نظيره المقابل حتى يكون الظاهر ابدا نصفا حتى يكون الخفي ابدا وهذا الذي
ذكرناه انما هو بالنسبة الى غير فلك القمر واما فلك القمر فالارض بنصف قطرها عنده قدر محسوس ولذلك
يختلف في الحس موضع الخطين المذكورين في دائرة الارتفاع على سطح الفلك الاعلى فيكون الموضع الحقيقي للقمر
في تلك الدائرة هو ما ينتهي اليه الخط الخارج من مركز الارض مارا بمركز القمر والموضع المرئي له فيها هو
ما ينتهي اليه الخط من الباصرة مارا بالمركز واذا اختلف الموضعان في الحس لاجل التقاطع المذكور وهو تقاطعهما
على مركز القمر بزاوية حادة من الجانبين على ما هو الظاهر لكنها معتبرة في الحس ههنا الغرب والموصل لكن الزاوية
قد تكون الاختلاف في دائرة الارتفاع بحسب زاوية التقاطع فكلما كانت الزاوية اكبر كان الاختلاف بين
الموضعين اكثر وكلما كانت اصغر كان اقل وهذا التفاوت يسمى اختلاف المنظر ولا شك ان الخطين
المتقاطعين ما كان مبداه فوق يقع منتهاه تحت فالخط الخارج من الباصرة منتهاه اقرب الى الافق
دائما فموضعه الحقيقي فوق المرئي ابدا فلو فرض ان القمر على سمت الراس لم يكن له اختلاف منظر
لاتحاد الخطين ح واذا لم يكن عليه كان له ذلك ويكون موضعه الحقيقي ابعد عن الافق واقرب الى سمت الراس
لما عرفت ثم ان هذا الاختلاف الواقع في دائرة الارتفاع قد يقتضي اختلافا في طول الكوكب و
عرضه فانا اذا فرضنا دائرتي عرض مارتين بطرفي الخطين المذكورين فهما اذا وقعتا على نقطتين
من فلك البروج كان ما بينهما اختلافا بين الطولين الحقيقي والمرئي واذا اختلف القوسان الواقعتان
منهما بين طرفي الخطين وبين فلك البروج كان مقدار التفاضل بينهما اختلاف العرضين الحقيقي والمرئي
واذا كان الكوكب على وسط سماء الرؤية لم يكن له باختلاف منظره اختلاف في الطول لان الدائرتين متحدتان
ح فيتحد النقطتان على فلك البروج وح يكون اختلاف منظره هو اختلاف العرض بعينه واذا لم يكن الكوكب
عليها كان له اختلاف في الطول على ما اشار اليه بقوله فاذا اعتبرنا القمر بارزا عن الصلوات ثم نقلنا صاعدا
بان يكون في الربع الشرقي من وسط سماء الرؤية كان الطول المرئي زائدا على ما يرى والصلوات ثم نقلنا على صحيح
الحقيقي بذلك القدر من فلك البروج الذي يقتضيه اختلاف منظره من دائرة الارتفاع على ما حققناه فنزيد
ذلك القدر على الطول الحقيقي فيكون الحاصل بالزيادة الطول المرئي او ننقص ذلك القدر من الطول المرئي
فيكون الباقي بعد النقصان الطول الحقيقي واذا اعتبرنا صاعدا بان بارزا بان يكون القمر في الربع الغربي من وسط

الحقيقي
سماء الرؤية كان الامر بالعكس مما ذكر اي يزاد ذلك القدر على المرئي ليحصل الحقيقي او ينقص من
الحقيقي ليحصل المرئي والسبب في الزيادة والنقصان على الوجه المذكور في كل واحد من الاصل والعكس هو
ان الموضع المرئي اقرب الى الافق دائما مع ان توالي البروج من المغرب الى المشرق وليس يخفى ان
الكواكب الباقية اختلاف منظر فالثوابت والعلوية ليس لها ذلك الاختلاف اصلا او لها ما يحتاج
بالحساب شيء يسير غير محسوس من اختلاف المنظر للشمس واما السفليات فقد مر انه لم
يعلم حالها في اختلاف المنظر المقصد السادس الارض ساكنة وقيل هاوية اي متحركة
الى السفل ابدا فلا تزال الارض تنزل في خلاء غير متناه لما في طبيعتها من الاعتماد والثقل
الهابط ويبطله بيان تناهي الابعاد التي تتصور حركة الجسم فيها واستحالة عدم قد يبطل الخلاء وايضا
لو كانت هابطة لوجب ان تعتق اجرام الكواكب كل يوم في حسابنا ولو قد تحقق ما عدة
٢ تدور دائما لكانا كل يوم اقرب الى الفلك وكان يزداد عظم الكواكب في الرؤية وقيل انها متحركة
على مركز نفسها من المغرب الى المشرق خلاف الحركة اليومية التي اعتبرها الجمهور والحركة
اليومية لا توجد على هذا التقدير وانما يتخيل بسبب حركة الارض اذ يتبدل الوضع من الفلك
بالقياس اليها دون اجزاء الارض اذ لا يتغير الوضع بيننا وبينها فانا على جزء معين
منها فاذا تحركت من الغرب الى الشرق ظهر علينا من جانب المشرق كواكب غير مخفية عنا
بحدبة الارض وخفي عنها بحدبتها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرة علينا فيظن لذلك ان
الارض ساكنة في مكانها والمتحرك هو الفلك فيكون ح متحركا من المشرق الى المغرب بل يلبس ثم
فلك الطلوع حتى يتحول بالحركة اليومية على خلاف التوالي وذلك كراكب السفينة فانه يرى
السفينة ساكنة مع حركتها حيث لا يتبدل وضع اجزائها منه ويرى الشط متحركا مع سكونه
حيث يتبدل وضعه منه مع ظن انه ساكن في مكانه اي ليس متحركا اصلا لا بالذات ولا بالعرض
وكذلك يرى القمر سائرا الى الغيم حين يسير الغيم اليه ولا يرى غيره متحركا مع سكونه او ساكنا
٢ غلط وابط مع حركته من اموره قد منا في ذلك اي تحركها على الاستدارة لما زعمه هذا القائل باطل لوجوه ثلثة
الاول ان الارض لو كانت متحركة في اليوم بليلته دورة واحدة لكان ينبغي ان السهم اذا رمي الى جهة
حركة الارض وهي الشرق ان لا يسبق موضعه الذي رمي منه بل تسبقه الارض وذلك لان
٢ تنقطع الارض على ذلك التقدير تتحرك في ساعة واحدة الف ميل وفي عشر ساعة مائة ميل والانتصاف
في السهم وغيره من المتحركات السفلية حركة بهذه السرعة فيجب تخلفها عن الارض وينبغي للسهم
اذا رمي الى خلاف جهة حركتها ان يبعد عن الموضع الذي رمي منه وبعدا فوق مقدار حركته وحركة الارض جميعا
واللازم باطل لاستواء المسافة التي يقطعها السهم في الجانبين بالتجربة الوجه الثاني الجزء يرمي

الى فوق فيعود الى موضعه الذي رمي منه راجعا بخط مستقيم ولو كانت الارض متحركة الى المشرق لكان الحجر
ينزل من مكانه الى جانب المغرب بقدر حركة الارض في ذلك الزمان الذي وقع فيه حركة الحجر صاعدا
او هابطا والوجهان ضعيفان لجواز ان يتبعها الهواء المتصل بها مع ما يتصل به من السهم والحجر
وغيرهما في الحركة كما يقولون بمشايعة النار للفلك فلا يلزم شيء من ذلك فان السهم حينئذ يتحرك
بحركة الارض تبعا للهواء التابع لها فلا يتجاوز موضعه الذي رمي منه في الجانبين الا بحركة نفسه
فيتساوى المسافتان وكذا الحجر يتحرك بحركتها فلا يتجاوز موضعه بل ينزل راجعا وعدمهم في بطلان
ذلك وهو الوجه الثالث ان الارض فيها ميل مستقيم بالطبع فلا يكون فيها مبدأ ميل مستدير
فلا يكون متحركة على الاستدارة حركة طبيعية والاعتراض عليه منع وجود ذلك المبدأ فيها وسواء
وجوده فيها مبني على ان ما لا ميل له اصلا لا يتحرك قسرا والا كانت الحركة مع العائق الطبيعي
كهي لا معه وقد عرفت ضعفه في مباحث الخلاء كما اشير اليه في مباحث الميل ثم لا نسلم تنافيهما
اي تنافي الميلين حتى يلزم المنافاة بين المبدأين لما تبين من اجتماعهما في العجلة والدحرجة
المقصد الثاني فيما يوازي من الارض معدل النهار اي الدائرة العظيمة على سطح الارض الكائنة
في سطح معدل النهار الموازية المحيطة يسمى خط الاستواء والافق يقطع المعدل وجميع المدارات اليومية
فيه بنصفين على قوائم لمروره بقطبي المعدل وتلك المدارات فيكون الليل والنهار هناك في جميع السنة
سواء لتساوي قوسيهما الواقعة احديهما تحت الافق والاخرى فوقه فلا يقع بينهما تفاوت
الا باختلاف حركة الشمس في السرعة والبطوء بواسطة الاوج والحضيض وذلك مما لا يحس
ولا يلتفت اليه واما في غير ذلك الموضع الذي هو تحت المعدل فيقطع الافق المعدل بنصفين لكن لا على قوائم
لانهما دائرتان عظيمتان لم تمر احديهما بقطب الاخرى فعند كون الشمس على المعدل وهو حين ما تكون
في احد الاعتدالين في اول الحمل والميزان يتساوى الليل والنهار ويقطع الافق هناك سائر
المدارات اليومية بنصفين اي بقسمين مختلفين اعظمهما اي اعظم القسمين هو الظاهر الذي
يكون في جهة القطب الظاهر والخفي الذي يكون في جهة القطب الخفي فالشمس في اي جانب كانت من
جانبي الشمال والجنوب كان نهارهم اي نهار الذين في ذلك الجانب الذي فيه الشمس اطول من ليلهم
وفي جانب الآخر يكون الامر بالعكس فاذا كانت في جانب الشمال كان ليل الجنوبيين اطول واذا كانت في
الجنوب كان ليل الشماليين اطول هذا وفي خط الاستواء تكون الحركة اليومية دولابية اي منتصبة غير
مائلة فالكوكب المتحرك بها يقطع الافق منتصبا لا يميل الى شمال او جنوب وتسمى افقه مستقيما
وتسامت الشمس رؤوس اهل البلاد التي هي عليه اي على خط الاستواء في السنة مرتين وهي اي
المسامتة مرتين عند كونها في الاعتدالين فلهم صيفان مبدأهما الاعتدالان ويكون غاية بعدها اي بعد

والسهم

راسهم عن الشمس عند كونها على الانقلابين ولهم شتاءان مبدأهما الانقلابان وبين كل شتاء وصيف ربيع
وبين كل صيف وشتاء خريف فلهم ثمانية فصول كل فصل منها شهر ونصف وكذلك الحال في المواضع
التي بين خط الاستواء ومدار الانقلابين من الجانبين فان الشمس تسامت رؤوسهم مرتين وهي عند كونها
في نقطتين من فلك البروج تساوي ميلها في جهة البلد لعرض ذلك البلد فتسامت رأسه وكذا فصولهم ثمانية
الا ان الفصول متساوية في المدة وربما كانت النقطتان قريبتين جدا من احد الانقلابين فيكونان في حكمه
فيقل هناك عدد الفصول ويطول صيفهم وفي المواضع التي تحت الانقلابين تسامت رؤوسهم في
السنة مرة واحدة فيكون فصولهم اربعة متساوية وفيما وراء ذلك لا تسامت رؤوسهم بل تقرب منها في
احد الانقلابين وتبعد عنها في الآخر وفصولهم تلك الاربعة وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الظهور
فيها لا تغرب الشمس هناك مدة يومية فيكون النهار اربعا وعشرين ساعة وهي اي هذه المدة حين
ما تكون الشمس في الانقلاب الصيفي والحق عليك ان في هذه المواضع ايضا يكون المدار الشتوي ابدي الخفاء
فلا تطلع الشمس فيها مدة واحدة بل يكون معها الليل على عكس المدار الاول فلا حاجة في ذلك الى اعتبار مواضع
اخرى كما ذكره بقوله وفي المواضع التي المدار الصيفي ابدي الخفاء فيها لا تطلع الشمس مدة واحدة فيكون
الليل ح اربعا وعشرين ساعة على ان المدار الابدي الخفاء في موضع لا يكون مدارا صيفيا بالقياس اليه بل
مدارا شتويا واعتبار كونه مدارا صيفيا في موضع آخر اخرج عن ذلك وفي المواضع التي يمر قطب البروج على
سمت رؤوسهم فاذا كان قطبها على سمت الراس ينطبق المنطقة على الافق اذ يتحد قطبها وقطب الافق
ومعا عظيمتان على كرة واحدة فاذا مال القطب اي قطب البروج بحركة الكل الى الانحطاط نحو الغرب ارتفع
عن الافق نصف المنطقة الشرقي وانحط عنه النصف الغربي دفعة واحدة اذ حال افتراق القطبين
يتقاطع العظيمتان على التناصف واعلم ان المواضع التي يكون المدار الصيفي فيها ابدي الظهور والمدار الشتوي
ابدي الخفاء هي بعينها المواضع التي يمر فيها قطب البروج على سمت رؤوسها وفي المواضع التي يجاوز هذه المواضع
المذكورة ولم يصل الى قطب العالم يكون قوس من المنطقة يتوسطها الانقلاب الصيفي ابدي الظهور لا يغرب
وقوس اخرى منها يتوسطها الانقلاب الشتوي ابدي الخفاء لا يطلع ويتميز عن الجانبين قوسان الاخريان
يتوسطهما الاعتدالان احديهما وهي التي يتوسطها اول الميزان ان كان القطب الظاهر شماليا والتي يتوسطها
اول الحمل ان كان القطب الظاهر جنوبيا يطلع مستقيمة ويغرب منكوسة اي يطلع اوائل البروج قبل اواخرها
على الاستقامة ويغرب اواخرها قبل اوائلها على الاعوجاج والقوس الاخرى بالعكس اي يطلع منكوسة
ويغرب مستقيمة وفي هذه المواضع الثلثة لفظ الثلثة اما زائدة او اراد بها ما بين خط الاستواء ومدار
الانقلابين وما تحت الانقلابين وما وراء ذلك ولم يبلغ القطب تكون الحركة اليومية حمائلية وتسمى آفاقها مائلة
وحينئذ يكون قطب العالم على سمت الراس وذلك موضعان معينان على وجه الارض ينطبق المعدل على الافق

المقصد الثامن سبب الصبح

لاتحاد قطبيهما ويكون محورها اي محور المعدل وهو الخط المستقيم الواصل بين قطبيه مار الركن قائما على سطح الافق
هناك فتكون الحركة اليومية فيه رحوية ويكون النصف من منطقة البروج وهو الواقع من المعدل في جهة القطب الظاهر
فوق الارض ابدا والنصف الآخر منها تحته ابدا ولا يكون هناك للكواكب التي في النقط المفروضة على الفلك
طلوع ولا غروب بحركة الكل بل بحركتها الخاصة فيكون السنة كلها يوما وليلة لان مدة قطع الشمس بحركتها النصف
الظاهر من البروج نهار ومدة قطعها النصف الخفي ليل وهاتان المدتان معا وقيل [illegible] بسبب الاوج والحضيض
فالنهار تحت القطب الشمالي اطول من الليل وتحت القطب الجنوبي اقصر لان الشمس تدور بحركة الكل
في اربع وعشرين ساعة مرة موازية لنقطة معينة من الافق الذي هو المعدل الى ان تعود الى مثلها اي مثل تلك الموازاة
لتلك النقطة وتبدو الشمس لارتفاعها عن الافق في ثلثة اشهر وتكون غاية ارتفاعها مقدار الميل الكلي وتدور انحطاطا
عن غاية الارتفاع نحو الافق في ثلثة اشهر اخرى فتصير تغرب فتكون تحت الارض ستة اشهر كذلك اي تزداد
انحطاطها عن الافق في ثلثة اشهر الى غاية الانحطاط التي هي الميل الكلي ثم ترتفع عنها في ثلثة اشهر اخرى حتى
تصل الى الافق المقصد الثامن سبب الصبح كون البخار يتكثف بالضوء لانها تقبل نور الشمس كما تقدم
في آخر مباحث المبصرات فاذا غربت الشمس من الافق في جانب الشرق ولم تبعد عن قوس انحطاطها الا
مقدار ثماني عشرة درجة على المعروف المجرب استنار بضوءها البخار الكثيف الواقع في ذلك الجانب فيرى ذلك [illegible]
[illegible] بقرب الشمس وهو الصبح والشفق مثله لكنه عكسه في ان اوله كآخر الصبح وآخره كاول هذا
ما يليق بالكتاب واما تفصيلهما على ما ينبغي فليطلب من موضع آخر والخط الذي يوجد في اوائل الصبح
انما هي لتفاوت الاجزاء في الافق وزيادة سمكها بالنسبة الى الناظر لانها اي تلك الزيادة في غلظ الاجزاء
بقدر ربع قطر الارض كما ظهر بالتحصيل الصادق وينقص تلك الزيادة في غيرها اي غير دائرة الافق شيئا
فشيئا حتى يكون [illegible] بقدر غلظ البخار كما بالنسبة الى سمت الراس وقد ذكر انه اعني غلظها اي
كرة البخار المهندسون فوجدوها اي غلظها ستة عشر فرسخا او سبعة عشر المقصد التاسع في الارض [illegible]
[illegible] واسباب خارجية ومعدات متلاحقة لا بد اولها استند الى الاتصالات الفلكية التي [illegible]
فسال الماء بالطبع الى الوهاد والمواضع الغائرة وانكشف عن الماء التلال والمواضع العالية [illegible] بارزة
من وسط البحر معاشا للنبات والحيوان الذي لا يمكن العيش الا باستنشاق الهواء وهذا
المنكشف هو المعمور من الارض الذي كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء ان يكون مغمورا فيه كساير
اجزائها ولم يزل كذلك بسبب العناية الالهية بالحيوانات والنبات اذ كان لا يمكن تكونهما وبقاءهما
الا بذلك الانكشاف والخروج من الماء الى الهواء وهذا الذي ذكر رجوع الى القادر المختار في
اسناد الفعل الى محض مشيته فان اختصاص جزء من البسيط الذي هو الارض بالانكشاف دون
جزء آخر منه مع استواء نسبة المعدات اليها اي الى اجزائه مما لا سبيل للعقل اليه في معرفة سببه

واذا

واذا كان الشان كذلك وهو انه لابد في الآخرة من الرجوع الى اسناد الاشياء التي منها هذه الموثرات التي [illegible]
ووفق للاستدراج الى اسناد الجميع الى قدرته واختياره فاولئك هم المفلحون من الحيرة التي تؤدي الى الضلالة
المقصد العاشر في ان في سبب تكون الجبال ان الحر الشديد يعقد الطين اللزج حجرا كما [illegible] التجربة وما يرى
في [illegible] اي الموضع له من كور الحراقين ثم تتواتر السيول الحادثة من الامطار وتواتر الرياح العواصف بحفر الاجزاء
الرخوة فتنحفر الحجر قليلا قليلا الا [illegible] الحجارة من جوانبه شيئا فشيئا حتى تصير جبلا شامخا قال الامام الرازي الاشبه
ان هذه المعمورة كانت في سالف الزمان مغمورة في البحار فحصل فيها طين لزج كثير فتحجر بعد الانكشاف
وحصل الشهوق بحفر السيول والرياح ولذلك كثرت فيها الجبال ومما يؤكد هذا الظن انا نجد في كثير من الاحجار
اذا كسرناها اجزاء الحيوانات المائية كالاصداف والحيتان ولا يخفى ان اختصاص بعض اجزاء الارض بالصلابة وبعض
آخر منها بالرخاوة مع استواء النسبة اي نسبة تلك الاجزاء كلها الى الفلكيات التي زعموا انها المعدات لها قطعا
اي جزما [illegible] للمجادلين والملاصقة الحاصلة بين الاجزاء الصلبة والرخوة يستدعي سببا
مخصصا وعندي اي عند هذا الاستدعاء يقف العقل وحيلة اي تحيل ذلك الاختصاص على سبب خارج
هو الفاعل المختار فليت شعري لم لا يفعل ذلك [illegible] المؤثرة ثم لا [illegible] بكون ذلك اي تكون الجبال ونظائره
من اسباب تكونها بارادة الله تعالى عند من يقول من المليين وغيرهم بالوسايط لا عندنا اذ الكل مستند اليه
ابتداء فلا يتصور واسطة حقيقية على رايه المقصد الحادي عشر العناصر الاربعة تقبل الكون والفساد
اي يخلع صورة ذلك العنصر وهو معنى الفساد ويلبس صورة عنصر آخر وهو معنى الكون وينقلب كل من الاربعة
الى الآخر الذي هو احد الثلثة الباقية فيكون الانقلابات اثني عشر لكن بعضها ينقلب الى بعض آخر بلا وسط
وهو كل عنصر يشارك عنصرا آخر في كيفية واحدة من كيفيتيه اللتين هما من الكيفيات الاربع ويخالفه في
كيفية اخرى منها فينقلب الارض والماء كل منهما الى الآخر ابتداء لاشتراكهما في البرد وان اختلفا في اليبوسة
وذلك كما يجعل بعض اهل الحيل من طلاب الاكسير للاحجار مياها سيالة فانهم يتخذون
مياها حادة ويحللون فيها اجساما صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية وينقلب في بعض المواضع
الماء حجرا صلدا كعين [illegible] وهي قريبة من بلاد مراغة وماؤها ينقلب حجرا [illegible]
[illegible] المواضع وكذلك الماء والهواء ينقلب كل منهما الى الآخر بلا واسطة لاشتراكهما في الرطوبة وان
كانا [illegible] في الحرارة كما يصير الماء هواء بالتسخين وهو معنى التنشف في الثياب المبلولة
المطروحة في الشمس وكما يصير الهواء ماء بالتبريد كما في ظاهر [illegible] اذا وضع في الجمد
فانه يحدث على ظاهره بسبب ملاقاة الجمد قطرات من الماء وكذا ظاهر الطاس يكب على الجمد مع [illegible]
[illegible] فانه يحدث قطرات منه وليس ذلك لان الماء ينتقل اليه بالترشح لانه لا يصعد بالطبع واذ لو كان كذلك
لكان باطن الطاس اولى به من ظاهره وايضا الترشح على سبيل التصاعد [illegible] بالماء الحار وكذلك [illegible]

ينقلب كل منهما الى الآخر بلا وسط لاشتراكهما في الحرارة وان اختلفا في اليبوسة كما يصير الهواء نارا في كير
الحدادين بالالحاح في النفخ مع سد المنافذ ثم ينطفي النار فيصير هواء فهذه ست انقلابات بلا وسط
بين المتشاركين في كيفية واحدة من كيفيتهما وبعضها ينقلب الى بعض آخر بواسطة وهو حيث
يختلفان في الكيفيتين معا كالماء والنار والهواء والارض فانه لا ينقلب الماء نارا الا بعد ان يتحللها
ثم قد ينقلب هواء ثم نارا بان ينقلب ذلك الهواء الى النار وعليه فقس انقلاب النار ماء وانقلاب
الهواء ارضا وعكسه وانت خبير بان ما ذكره يقتضي بان ينقلب كل واحد من الارض والنار الى
الاخرى بلا واسطة لاشتراكهما في اليبوسة والمشهور انه بواسطتين فالاولى ان يقال
ان كان العنصران متجاورين كان الانقلاب بغير وسط وان كان بينهما عنصر ثالث كان بواسطة
واحدة وان كان توسط بينهما اثنان فلا بد من واسطتين وهذا كله يدل على ان هيولى
العناصر الاربعة واحدة مشتركة بينها وقابلة لجميع الصور العنصرية وانما تعددها للصور
المختلفة التي هي النارية والهوائية والمائية والارضية والكيفيات الاربع المتنافية
ما عرض لها من القرب والبعد بالنسبة الى الفلك وكلما كان اقرب اليه كان اسخن والطف
وكلما كان ابعد كان ابرد واكثف وقد تكلمنا على مثله مرارا فلا نعيده اي يمكن ان يقال ان
اختصاص بعض من الهيولى المشتركة بالقرب وبعضها بالبعد يحتاج الى مخصص [illegible]
فلا بد من الرجوع الى المختار على انا الآن نركب الاجسام من الهيولى والصورة [illegible]
الانقلاب بين العناصر وما ذكره من الامثلة الدالة عليه لا يتوقف اليها احتمال ان تكون [illegible]
المقصد الثاني عشر زعموا ان هذه العناصر الاربعة هي الاركان تتركب منها المركبات
ويثبتونه بطريق التحليل تارة والتركيب اخرى فالاول انا اذا جعلنا مركبا في القرع
والانبيق انفصل عنه اجزاء مائية واجزاء ارضية فدل ذلك على ان هذين العنصرين
كانا موجودين فيه مختلطين ففرقتهما الحرارة ولا شك ان ثمة اي في ذلك المركب اجزاء
هوائية بها تخلخل الاجزاء الارضية والمائية التي فيه والا لكان ذلك المركب في غاية الاندماج
والكثافة وكان ما يحصل له التجويف من العنصرين بحيث اذا ضم بعضه الى بعض كالذي كان
للمركب عند التركيب فثبت وجود الهواء فيه واستدل ايضا بانها الى الاركان المذكورة الموجودة
في المركب مختلفة بالطبع يطلب كل منها حيزه الطبيعي وذلك يوجب التفرق في المركب وعدم
بقائه فلا بد فيه من جامع يقسرها [illegible] ويمنعها من
التفرق وما هو اي ذلك الجامع الذي يطبخ وينضج الا الحرارة الغريزية القائمة بالنار
فلا بد من وجودها فيه قلنا الحرارة تجمع المختلفات بل تفرقها وتجمع المتماثلات كما مر

في الحرارة

ثم الحرارة القائمة بجزء لا بد ان تطبخ الجزء الآخر المجاور له اي والحرارة بينهما دوام وذلك الجواز الدائم لا بد له من سبب
فلم لا يجوز ان يكون ذلك السبب سببا للاجتماع في حال بقاء المركب ومانعا من التفرق ابتداء اي بلا توسط شيء
فلا يحتاج الى الجزء الناري وحرارته الطابخة المؤدية الى المزاج المستتبع للصورة النوعية الحافظة
للتركيب على ان اختلاط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التفرق فلا حاجة الى جامع آخر و
قد يقال الهواء حار فيجوز ان يكون منضجا ووجود الاجزاء الهوائية في المركب مما لم يتحقق اذ يجوز
ان يكون تخلخل اجزاء المركب لوقوع الخلاء فيما بينها وكون تلك الاجزاء الواقعة بعد التحليل ماء و
ترابا بالحقيقة غير معلوم لجواز ان يكون التشابه في الصورة المحسوسة دون الحقيقة والثاني
وهو طريق التركيب انه يتكون من اجتماع الماء والارض النبات وذلك ظاهر ولا بد فيه ايضا من هواء
يتخلل بين اجزائه ومن حرارة طابخة اذ لو فقد احدهما او لم يكن على ما ينبغي فسد الزرع كما اذا القي
البذر في موضع لا يصل اليه الهواء وحر الشمس او لا يكونان على ما ينبغي فانه يفسد ولا ينبت فدل
ذلك على ان النبات مركب من الاربعة ومن النبات يحصل بعض الحيوان لانه غذاؤه ومنهما
يحصل الانسان لانه متولد من المني المتكون من الدم المتكون من الغذاء الذي هو نبات او حيوان
وكذا يحصل منهما بعض الحيوان الذي غذاؤه منهما كالجوارح فالكل اي جميع المركبات حتى المعادن
فانها في حكم النبات آيل مرده اي راجع الى حصولها من العناصر الاربعة وانت تعلم ان ذلك الذي
استدلوا به على تكون النبات من اجتماع هذه الاربعة استدلال بالدوران وانه لا يفيد العلم بل نعلم
ان اجتماعها سبب لتكونه فلم لا يجوز ان يكون تكونه في حال اجتماعها لا منها بل يخلق الله
اياه في تلك الحال باجراء العادة المقصد الثالث عشر طبقات العناصر سبع اعلاها
الطبقة النارية الصرفة ومحدبها مماس لمقعر فلك القمر وتحته اي تحت الاعلى المذكور طبقة نارية
مخلوطة من النار الصرفة والاجزاء الهوائية الحارة تتلاشى في هذه الطبقة الادخنة المرتفعة
ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها ثم الطبقة الزمهريرية
وهي الهواء الصرف الذي بعد لمجاورة الارض والماء ولم يصل اليه اثر انعكاس الاشعة والمشهور
ان هذه الطبقة منشأ السحب والرعد والبرق والصواعق فلا يكون هواء صرفا ثم الطبقة البخارية
وهي الهوائية المخلوطة مع المائية ثم الطبقة الترابية وهو مائية ارضية وهوائية ثم الطبقة
الطينية وهي ارضية مع مائية ثم الطبقة الارضية الصرفة التي هي قريبة من المركز ولم تعد الماء
طبقة على حدة لانه مع الارض كرة واحدة وهذه طبقات العناصر [illegible]
عنها القسم الاول في المركبات التي لها مزاج وهي الاكثر من المركبات لان ما لا مزاج له منها
قليل بالقياس الى ما له مزاج ومأوى هذه الاكثر ينقسم الى ما له نفس اما نباتية او حيوانية

النبات

المقصد الثالث عشر في طبقات العناصر

القسم الاول في المركبات

الاول في المزاج

والى ما لا نفس له وهو المعدنيات وفيه ثلثة فصول الفصل الاول في المزاج وفيه مقاصد اي مقصد ان
الاول قالوا الصورة الجسمية اي الصورة الحالة في الجسم التي هي مبدأ الآثار وهي الصورة
النوعية تفعل اولاً في مادتها التي حلّت هي فيها ثم في مادة ما يجاورها فالصورة النارية تسخن
مادتها ثم مادة ما جاورها وكذا الحال في سائر الكيفيات وباقي العناصر فالمجاورة شرط
للتفاعل الواقع بين الاجسام الاترى ان النار لا تسخن الا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة
اليها فاذا حصلت المجاورة ما كان اي التفاعل الذي كان بالمماسة التي هي الغاية في المجاورة
والمماسة انما تكون بالسطح والاشكل في انه كلما كان السطوح اكثر كانت المماسة لها اتم
وذلك انما يكثر السطوح انما هو بسبب تصغير الاجزاء واذا تحققت ما صورناه لك فنقول
العناصر المختلفة الكيفية التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اذا تصغرت
اجزاؤها جداً واختلطت اختلاطاً تاماً حتى حصل التماس الكامل بين اجزائها فعل صورة
كل منها في مادة الآخر فكسرت من سورة كيفيته المضادة لكيفيتها حتى بعض العنصر البارد
فيفعل صورته من حر العنصر الحار فيزول تلك الكيفية التي هي الحرارة الشديدة عن ذلك
الحار ويحصل له كيفية هي اقل استبرد هذه الكيفية الحاصلة بل محلها بالنسبة الى الحار
ولا سيما بالنسبة الى البارد فانها كيفية متوسطة بينهما اي بين الحرارة الصرفة والبرودة
الصرفة فاذا قيست الى احديهما عدّت من الاخرى وكذلك بعض العنصر الحار يفعل
صورته من برد العنصر البارد فيحصل له برد اقل مما كان كما قررنا فاذا اشتد التأثير
من الجانبين حتى حصل في جميع الاجزاء من العنصر الحار والبارد كيفية متشابهة
متوسطة حتى في درجة واحدة من الدرجات الغير المتناهية بالقوة لا بالفعل اعني
الدرجات التي هي غاية الحر وغاية البرد اي هي واقعة بين هاتين الغايتين وحصل
التشابه بينهما اي بين الاجزاء المركونة في نفس الامر بان يكون اجزاء العنصر البارد
موافقة في الكيفية لاجزاء العنصر الحار بلا تفاوت في الواقع فلا يكون التشابه بحسب الحس
فقط كما اشار اليه بقوله لا انها للمجاورة يحس منها بكيفية متوسطة ولم
يكن كل واحد منها باقياً على صرافته في كيفيته كما يقول به اصحاب الخليط وقس على
ذلك حال الاجزاء الرطبة واليابسة فاذا استقر الكل على كيفية واحدة متوسطة تتوسط
ما بين الكيفيات الاربع فهذه الكيفية المتشابهة تسمى مزاجاً وما قبل ذلك الاجتماع
المؤدي الى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجاً واختلاطاً فالامتزاج غير المزاج بناء على ما تقرر
بانه كيفية متشابهة يحصل من تفاعل عناصر متصغرة الاجزاء المتماسة بحيث تكسر صورة

كل منها

[illegible]

كل منها سورة كيفية الاخر وقال الامام الرازي لا اشتباه في ان الشيء لا يوصف بكونه متشابهاً لنفسه
وانما قلنا للكيفية المزاجية انها متشابهة لان كل جزء من اجزاء المركب متساو بحقيقته غير الآخر بكون الكيفية
القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر الا ان تلك الكيفيات القائمة بتلك الاجزاء متساوية في النوع وهذا
معنى تشابهها وقال ايضاً الكاسر ليس هو الكيفية لان انكسار الكيفيتين المتضادتين اما معاً
او على التعاقب فان حصل الانكسار ان معاً والعلة واجبة الحصول مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان الكاسرتان
موجودتين على صرافتهما عند حصول انكسارهما وهو محال وان كان انكسار احديهما متقدماً على انكسار
الاخرى لزم ان يعود المكسور المغلوب كاسراً غالباً وهو ايضاً باطل فوجب ان يكون الكاسر هو
الصورة التي هي مبادي الكيفيات واما المنكسر فليس ايضاً الكيفية لان الواحد بالذات لا يقبل
الاشتداد والنقص بل فيها بعرضان لمحلها فالانكسار عبارة عن زوال الكيفيات الصرفة عن تلك البسائط
والاشكال عليه اي على ما قالوه من وجوه اربعة الاول انه ان التفاعل بين الاجسام لا يكون الا بالتماس
بل قد يكون بلا تماس كما يؤثر الشمس فيما يقابلها من الارض بالتسخين والاضاءة والتماس بينهما
مع انه لا يؤثر فيهما ولا يؤثر فيما بينهما فكيف يجزم بان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يوجدان الا بالتلاقي
والتماس والانفعال المعني هو الفاعل بلا تجاور وتماس وفيما ذكرتم من صورة النقض لا فاعل اذ الفعل
من جانب واحد فقط لان الشمس وان افادت الارض سخونة وضوءاً لكنها لم يؤثر في الشمس شيئاً
اصلاً وكذا المرئي اثر في العين ولم يؤثر هي فيه قطعاً لانا نقول العرض مما ذكرناه انه لا مانع في
العقل من تفاعل من غير ملاقاة كما تراه من جانب واحد وانه اي ما ذكرناه يشهد هذا اي الفعل من تفاعل الى
الغير وهو كقسا وفي المباحث المشرقية الصواب ان يترك ههنا الاحتجاج ويقول على المساهلة
فقيل ان الكلام انما وقع في اجزاء الممتزج وهي الحالة متلاقية وقسنا هذا ايضاً لم بعضها لا
يؤثر في بعض ولا اتباع عنه الا بالتلاقي والتماس فلا يتجه ان يقال لم لا يجوز في العقل تأثير عنصر في
آخر من غير ملاقاة ومما سنعلمه ان ذلك غير محتاج اليه فيما نحن بصدده بل الحق لم التأثير بينهما بلا
تلاق محتمل وان كان نادراً الوجه الثاني لم قلتم لم ثمة صوراً غير الكيفيات هي الفاعلة ولم لا
يجوز ان يكون الاجسام متجانسة اي متماثلة في الحقيقة ويكون الاختلاف بينها بالاعراض الخارجة
عن حقيقتها دون الصور المقومة لها فلا يكون لها صورة سوى هذه الكيفيات المتضادة فيكون
هي الفاعلة لا امر مغاير لها فان قلت الكيفيات كالحرارة والبرودة تشتد وتضعف وقد
الصورة ان كيف الشيء مادة او ناراً لا تقبل ذلك اي الاشتداد والضعف فلا يجوز ان يكون كيفيات
الاجسام صوراً لها قلنا مراتب الحرارة والبرودة متخالفة بالنوع فلم لا يجوز ان يكون ثمة مرتبة معينة
من تلك المراتب هي النارية وما فوق ذلك اي مرتبة اخرى معينة غير الاولى هو الهوائية الوجه الثالث ان الكاسر

المحدود الذي يلزم من حصول الكيفية فاعله لازم اتصاله بسببه الفعل الى الصورة فالصورة انما تفعل اي تكسر كيفية عنصر
ما في قلعتها بواسطة الكيفية القائمة بها فان الصورة النارية لا تؤثر بذاتها في كسر البرودة بل بواسطة حرارتها
فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لان
الانكسارين لاجتماعهما لم يكونا متعاقبين او الا انقلب المغلوب غالبا كما مر بل يكونان معا والشرط
يجب ان يكون مع المشروط فيوجب الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار و
انه مح فالمنكسر هو المادة لا الكيفية فلا محذور انا نقول انكسار المادة ليس في ذاتها بل في كيفيتها
الوجه الثاني ان الماء الحار اذا خلط بالماء البارد انكسر الحار ببرودته ومن المحال ان يقال للماء صورة
توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء الا صورة واحدة فعلم ان الفاعل لكسر البرودة هي الكيفية
غير الصورة فان قيل نحن نطلق اي على الصورة الفاعل مجازا لا حقيقة فانها السبب موجبة للكيفية
المنكسرة وانا نقول اي الحاصل من الصورة اعداد المادة المجاور لقبول الكيفية المنكسرة واما الكيفية الكاسرة
المتوسطة فانها تفيض على المركب عن مفيض هو واهب الفياض المسمى عندهم بالعقل الفعال و
الموجود في الآن الصادر عن الفاعل بتوسط اعداد كالحركة والحصول في الطرف من المسافة فان
الحركة معدة لذلك الحصول مع امتناع اجتماعهما وح نقول الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة
تعد مادة الماء البارد لقبول الحرارة وان لم تكن مقتضيها بالذات فانه هذا اهون من المنافاة بل ان جعل
الكيفيات انفسها معدة للمواد فما تضادها لم يلزم منه مح مما ذكر اذ المعد قد لا يجامع الاثر قلت
فالترجيح لفظي على هذا التقدير عائد الى ان المبدأ فاعل مختار فلا حاجة الى اعداد او موجب بالذات
فهو موقوف على الاعداد وسيقيم الدلالة على انه فاعل مختار فيبطل القول بان الصورة او الكيفية
معدة لصدور المزاج عن المبدأ على كما هو مذهب في المزاج مخالفة لما مر اول انه تخلع صورة وتلبس
صورة متوسطة يعني ان العناصر اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض ادى ذلك بها الى ان تخلع صورها
ولا تبقى لشيء منها صورته المخصوصة به وتلبس الكل ح صورة واحدة هي حالة في مادة واحدة و
تلك الصورة متوسطة بين الصور المتضادة التي للبسائط بل تلبس صورة نوعية للمركب اي ليست الصورة
الملبوسة صورة متوسطة بل هي صورة اخرى نوعية فالقائل باحد هذين الفنين يوافق الجمهور بحسب
الظ في المزاج بالمعنى المذكور سابقا لكنه يخالفهم في بقاء صور البسائط في المركبات دون
الامزجة ويرد عليه ان ما ذكره فيما دما وكثير من الامزاج لانه انما يكون عند بقاء المفردات باعيانها
ويبطله ايضا ما حكيناه من حكاية القرع والانبيق لان اختلاف ما يظهر فيه اي في المركب من الاجزاء
يدل على اختلاف الاستعداد فيها اي في تلك الاجزاء يعني انا اذا وضعنا فيها المركب قطعة لحم مثلا
تحولها الى حجم مائي متقاطر والى جسم ارضي لا يتقاطر فدل ذلك على ان الاجزاء التي في المركب مختلفة

في استعدادها التقطير وعدمه اذ لو كانت متفقة فيه لكان الكل قاطرا او غير قاطر وحلوا اي اختلاف الاسوداد
دليل اختلاف الماهية لان القابلية من لوازمها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات وانما نقل
ان ذكر الحكاية يدل على قصور صور البسائط في المركبات والا انحل اليها احترازا عن ان يقال انها تكون
متباينة الحرارة لا انها كانت فيه فان قيل اذا كان جوهر البسائط باقيا في المركب كانت النارية موجودة
فيه لكنها منكسرة في حرارتها والصورة النوعية للمركب كاللحمية مثلا حاصلة في جميع اجزائه فيكون النارية
التي عرض لها صورة في المركب قد صارت لحما واذا جاز ذلك فليجز في النار الصرفة المنفردة عن اخواتها
ان تحدث لها الكيفية المتوسطة اي الحرارة المنكسرة فتصير لحما ولا تكون الى التركيب والمزاج حاجة في
حدوث الصور النوعية للمركبات قلنا المزاج اي التركيب شرط فيه اي ليس يكفي الاستحالة في الحرارة
المنكسرة كافيا في حصول تلك الصور النوعية بل لا بد مع الاستحالة من التركيب على ان هذه الشبهة واردة
عليكم ايضا لان خلع البسائط صورها ولبسها صورا اخرى انما يكون عند انتهاء كيفياتها الى حد معين فمن الجائز
ان ينتهي كيفية كل واحدة منها حال انفرادها الى ذلك الحد حتى ينسلخ عنها صورتها وتحدث فيها
الصورة المزاجية ولا مخلص لكم ايضا سوى ما ذكرناه من اشتراط التركيب المذهب الثاني وقد يجعل
هذا مذهبا ثالثا نظرا الى تفصيل المذهب الاول كما اشرنا اليه القول بالخليط وهو ان المركبات موجودة
بالفعل ويجتمع اجزاء منها فيحس لها قدر والا فلا محس فان القائل بالخليط يزعم ان في الاجسام اجزاء
على طبيعة اللحم واجزاء على طبيعة الحنطة واجزاء على طبيعة الذرة وهكذا وهي مختلطة جدا
فاذا اجتمع اجزاء كثيرة متجانسة احس بها على تلك الطبيعة فليس هناك تغير في الطبيعة وكذا لا تغير
في الكيفيات فالماء اذا اسخن لم يستحل في كيفيته بل كان فيه اجزاء نارية كامنة فتبرز من الماء النار
وذهب جماعة الى ان الاجزاء النارية لم تكن كامنة بل تنفذ في الماء من خارج وهو راي اصحاب النفوذ والبعوث
والاول قول اصحاب الكمون والبروز وكلاهما يبطلان الاستحالة والكون والقول بالمزاج مبني على القول بها
اما على الاول فلان حصول المزاج باستحالة الاركان كما عرفت واما على الثاني فلان النار لا تنبسط على الاجزاء
بل يكون فيها المقصد الثاني في اقسام المزاج وقد علمت ان الكيفيات التي يكون منها الفعل والانفعال اربع
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة هذه الاربعة تسمى بالكيفيات الاول لان كل واحد من البسائط العنصرية
لا تخلو عن اثنين منها كما مر وهي متضادة فيقع بين كل متضادين منها كسر وانكسار عند
الامتزاج فالمقادير منها اي من الكيفيات الاربع الحاصلة في المركب ان كانت متساوية بحسب الحجم ومحالها
متفاوتة في انفسها بحسب الشدة والضعف حتى يحصل منها كيفية عديمة الميل الى الطرفين المتضادين فيكون
ح على حاق الوسط بينهما فهو المعتدل الحقيقي فقد اعتبر فيه تساوي البسائط كما وكيفا وذلك لان امتناع وجوده
كما ذهبوا اليه مبني على تساوي مقادير البسائط والادوية في تساوي كميتها لان الغالب في الكم يكون غالبا في الميل

المقصد ٢

كالماء

ولبس هذا وحده كافيا في ذلك التساوي لان الميول قد يختلف باختلاف الكيفيات مع الاتحاد في الحجم
المغلي بالنار والمبرد بالثلج فان ميل الثاني بسبب الكثافة والثقل اللازمين من التبريد اشد واقوى
من ميل الاول وربما يمكن فيه باعتبار تساوي الكيفيات وحدها في قوتها وضعفها الا ان ذكر هو الموجب لتوسط
الكيفية الحادثة من تفاعلها في حاق الوسط بينها فلو اوانه او وجد في الخارج او اجزائه متساوية في الميل
الى احيازها متفاوتة فلا يقسر بعضها بعضا على الاجتماع امتناع ان يغلب بعض من الامور المتساوية
المتفاوتة بعضا آخر منها وطبايعها داعية الى الافتراق بالتوجه الى احيازها الطبيعية
فيحصل الافتراق قبل حصول الفعل والانفعال فانه حادث يستدعي مدة معتدا بها لانه حركة في كيفية الى
اخرى بعيدة عنها بخلاف الافتراق الذي يكفيه ادنى حركة مع كونه موصوفا في كل آن من زمانها فلا يحصل
بينهما مزاج لتوقفه على حصول تلك الحركة وحدوثه عند انقطاعها والجواب انه ربما تقع الاجزاء لاسباب خارجية
بحيث يكون المايلة الى العلو كالنار والهواء في جهة السفل وبالعكس اي ويقع الاجزاء المايلة الى السفل كالارض
والماء في جهة العلو فتمانع الاجزاء وتتقاوم لتساوي قواها في الميول وسعي مجتمعة فيحصل المزاج تعافيا عليها
نعم يتعذر وجود ذلك المعتدل او لا يكون باقيا مستمرا اما البتة عند التحلل او بسرعة غلبة بعض اجزائه على بعض واما الامتناع
فلا كيف وتقاوي الاجتماع قد يكون طبيعيا متصلا كاصل الاجتماع الذي لا بد له من مخصص سوى الاجزاء اذ السبب لتعادل الاجتماع
عن مخصص غلبة مخصص وهو ظ ثم قال والو قال مع معتدلا حقيقيا لم يعلم علمه من الاجزاء في الكمية والكيفية
الشديد ما يسعى انه ويلتق بي هو احد واثار كالحرارة الغالبة في الاسد لشجاعته والبرودة الغالبة في الارنب — به من خواصه
لجبنه فهو المعتدل بحسب الطب وهو موجود وليس بمعنى التعادل الذي هو التساوي بل هو من العدل في القسمة
على معنى انه قد توفر على الممتزج من العناصر بقسطه اللائق به في مزاجه والاتي وان لم تغلب علته ذلك بل على
ما ينبغي فغير المعتدل وكلام الشيخ اي المعتدل الطبي وتقسيمه ينقسم الى ثمانية اقسام فالمعتدل لانه قد يعتبر
بالنسبة الى امور اربعة النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الاربعة بالنسبة الى الداخل — ملكل
تارة والى الخارج اخرى فكل نوع من المركبات المزاجية مزاج لا يمكن ان يوجد صحته النوعية الا معه وليس
ذلك المزاج على حد واحد لا يسواه والا كان جميع افراد النوع الواحد كالانسان مثلا متوافقة في المزاج وما يتبعه
من الخلق والخلق بل له عرض فيما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة فو طرفين افراط وتفريط
اذا خرج عنه لم يكن ذلك النوع فهو اعتدال النوعي والنوع اخرجه بالنسبة الى الانواع الخارجة عنه فالمزاج
الحاصل لبعض بدن من ابدان الناس من حيث انه انسان خرج عن الفرس والحمار وغيرهما وذلك لان المناسب — واللائق به صح
لا يثارة المطلوبة منه حتى اخرج الشيء من هذه الامزجة حالات وكذا اي ولكل نوع ايضا عرض واقع فيما بين
ذلك العرض اي يكون في حاق الوسط فيما بين طرفي المراد العريض النوعي هو النوع الامزجة الواقعة في ذلك
العرض به وبه يكون حاله فيما خلق له وصفاته وآثاره المخصوصة به اجود مما يتصور منه وذلك اعتدال النوعي بالنسبة

الى ما يدخل اليه من صنف او شخص فالاعتدال النوعي المقيس الى الخارج يحتاج اليه النوع في وجوده ويكون
حاصلا للكل فيقضي افراده على تفاوت مراتبهم والمقيس الى الداخل يحتاج اليه النوع في اجوديته كما انه والكون
حاصلا الا لاعدل شخص من اعدل صنف من ذلك النوع والا لكون ايضا حاصلا له في اعدل حالاته وعليه اي على ما ذكرنا من
حال الاعتدال النوعي قس الثلاثة الباقية فالاعتدال الصنفي بالقياس الى الخارج هو الذي يكون لكل صنف من
نوع مقيسا الى امزجة سائر اصنافه وله عرض ذو طرفين هو اقل من العرض النوعي اذ هو بعض منه واذا خرج
عنه لم يكن ذلك الصنف وبالقياس الى الداخل هو المزاج الواقع في حاق وسط هذا العرض وهو اللائق باجود
الواقعة فيما بين طرفيه بالصنف اذ به تكون حاله اجود فيما خلق لاجله ولا يكون حاصلا الا لاعدل شخص منه
في اعدل حالاته سواء كان هذا الصنف اعدل الاصناف اولا والاعتدال الشخصي بالنسبة الى الخارج
هو الذي يحتاج اليه الشخص في بقائه موجودا سليما وهو اللائق به مقيسا الى امزجة الاشخاص الاخر
من صنفه وله ايضا عرض وهو بعض من العرض الصنفي وبالنسبة الى الداخل هو الذي يكون به الشخص
على افضل حالاته والاعتدال العضوي مقيسا الى الخارج ما يتعلق به وجود العضو سالما …
وهو اللائق به من امزجة سائر الاعضاء وله ايضا عرض الا انه ليس بعضا من العرض الشخصي و
ومقيسا الى الداخل هو الذي ينبغي للعضو حتى يكون على احسن احواله واكمل زمانه واما غير
المعتدل فلانه اما ان يكون خارجا عما ينبغي في كيفية واحدة ويسمى البسيط وهو اربعة حار
وبارد ورطب ويابس او يكون خارجا عنه في كيفيتين غير متضادتين ويسمى المركب وهو ايضا
اربعة حار رطب وحار يابس وبارد رطب وبارد يابس واما الحار البارد مثلا والرطب اليابس اي
خروج المركب عما هو حقه في كيفيتين متضادتين او اجتماع ثلث او اربع من تلك الكيفيات فلا يتصور
اذ يلزم اجتماع المتضادين لا يقال اذا كان يجب للمركب عشرة اجزاء حارة وخمسة باردة فوجد
اثنا عشر حارة وسبعة باردة فهو احر مما ينبغي وابرد منه وكذلك الاجزاء الرطبة واليابسة
والازدواجات العقلية لانا نقول الاعتبار فيما ليس بمعتدل الطبي انما هو بالكيفية المتوسطة و
ميلها الى احد الطرفين المتضادين وذكر اي ميلها الا الى طرف واحد منهما ضرورة اي اذا مالت
الكيفية المتوسطة عما ينبغي فاما ان تميل عنه الى جانب الحرارة فقط او الى جانب البرودة فقط
اذ ميلها اليهما معا محال بديهة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة واما الاجزاء فلا عبرة بها الخ
فيه بقدر ما … مقاومة على النسبة بينها واذا كانت الاجزاء الحارة ضعف الباردة اي عدد
كان في المزاج واحد واذا فرض ان الاعتدال الطبي مبني على هذه النسبة فالاجزاء الحارة اذا كانت عشرة
والباردة خمسة كان المركب معتدلا وكذا اذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة الى غير ذلك من الاعداد
التي توجد فيها هذه النسبة وما قيل من ان المعتدل هو الذي وفر عليه قسطه الذي ينبغي له من العناصر

بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها في العدد وكيفياتها في القوة والضعف و
بطل ما توهمه الكاتبي من ان الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر في ثمانية ثم انه ادعى
ان الخروج اذا قيس الى الاعتدال الحقيقي انحصر اقسامه في الثمانية وفيه ايضا بحث لان
الحقيقي اعتبر فيه تساوي الكميات والكيفيات معا على ما عرفت فالخارج عنه في الكيفية وحدها
ثمانية ويبقى هناك اقسام اخر بحسب الكمية وحدها او بحسبهما معا نعم اذا اعتبر في الحد الحقيقي
باعتبار التساوي في الكيفيات فقط انحصر ما يقابله في ثمانية انتهى تنبيه اتفقوا على
ان اعدل انواع المركبات اي اقربها بحسب المزاج الى الاعتدال الحقيقي نوع الانسان لان النفس
الانسانية اشرف واكمل ولا بخل في افاضة المبدا بل هي بحسب استعدادات القوابل فاستعداد بدن
الانسان بحسب مزاجه اشد واقوى فيكون الى الاعتدال الحقيقي اقرب واختلفوا في اعدل
الاصناف من نوع الانسان فقال ابن سينا اعدل اصنافه سكان خط الاستواء لتشابه
احوالهم في الحر والبرد وذلك لتساوي ليلهم ونهارهم ابدا فينكسر كل واحدة من هاتين الكيفيتين
الحادثتين فيهما بالاخرى ولان الشمس لا تلبث على سمت رؤوسهم كثيرا بل تتباعد عنه حال
اجتيازها عن احدى الجهتين وهناك حركتها في الميل عن المعدل اسرع ما يكون فلا يشتد
حرارة صيفهم ولا يبعد الشمس عن سمت رؤوسهم الانحدار الميل الكلي فلا يكون بردهم ايضا
شديدا فيكون مزاجهم اقرب الى الاعتدال الحقيقي اذا لم يعرض هناك اسباب ارضية
مضادة كالجبال والبحار وقال الامام الرازي هم سكان الاقليم الرابع لانا نرى اهلها احسن
الوانا واطول قدودا واعمارا وافضل اذهانا واكرم اخلاقا وكل ذلك المذكور من الكمالات البدنية والنفسية
يتبع المزاج واعتداله فيكون مزاجهما اعدل قلنا ما ذكرتم تابع لاعتدال آخر هو الاعتدال الطبي
لا للاعتدال الحقيقي الذي كلامنا فيه وليس هذا الجواب بشيء لان مزاج الانسان اقرب الى
الاعتدال الحقيقي فاذا كان مزاج هؤلاء اكثر توفرا لما ينبغي للمزاج الانساني كان اقرب
اليه واعدل لا محالة ثم قال الامام انا نرى بلادا عرضها تنقص عن الميل الكلي من شأن يكون صيفهم
كصيف خط الاستواء في بعد الشمس عن سمت الراس ثم صيفهم في غاية الحر فلو استقصاء
خط الاستواء يكون في غاية الحر فما ظنك بصيفهم وشتاء حر فيكون مزاجهم مائلا الى الحرارة
ويدل عليه شدة سواد سكانه من اهل الزنج والحبشة وشدة جعودة شعورهم والجواب ان
ذلك الحر في صيف تلك البلاد قد يكون بسبب طول نهارهم ومكث الشمس فوق افقهم كثيرا
وقد يكون بواسطة اوضاع واحوال ارضية فانها تؤثر في التسخين والتبريد بانواع الاول انخفاض
من الارض احر من المرتفع لانعكاس الاشعة وقلة هبوب الرياح فيه بخلاف المرتفع الثاني الجبل

انواع المركبات

المجاور

المجاور للبلد فقد يعين الشعاع بعكسه كما اذا كان في المغرب او في احد جانبي الشمال والجنوب وقد يمنعه
كما اذا كان في جانب المشرق وقد يعكس الجبل الريح وقد يمنعه فيختلف بذلك حال الحر والبرد
الثالث البحر فان مجاورته ترطب فقط ثم قد تسخن البحر بصقالته وانعكاس الاشعة منه وقد تبرد
اذا كان شماليا اي في جنب الشمال منه لبرد الرابع التربة فالصخرية والكبريتية والزاجية
تسخن والصخرية والرملية تحفظ الحر والبرد الخامس الرياح فالشمال تبرد لمرورها على بلاد
باردة فيها ثلوج ومياه متجمدة وتجفف ايضا ليبوستها اذ لا تمر بالمياه لان اكثر البحور في
جانب الجنوب فلا تخالطها الابخرة الكثيرة والجنوب تسخن وترطب لعكس ما مر والقبول والدبور
بين بين السادس مجاورة الاجام والاشجار والمباقل وغيرها من المعادن تؤثر في الهواء
ما يتاثر بما يشبهها السابع الاوضاع الواقعة في طالع البقعة من اجتماع كواكب منه تقتضي
تسخينها او تبريدها والاوضاع الحادثة في كل وقت بالقياس الى تلك البقعة كمرور بعض
الكواكب بسمت راسها وذكر في طبيعيات القانون ان من التغيرات التابعة للامور السماوية مثل
ان يجتمع كثير من الدراري في جزء واحد من الفلك اما وحدها او مع الشمس خصوصا وذلك
افراط التسخين فيما يسامته من الروس او يقرب منه واذا كان ذلك الذي ذكرناه محتملا
بطل الاستدلال لجواز ان يكون الحر في صيف تلك البلاد لبعض هذه الاسباب الموجبة لقرب
الشمس من سمت روسها ولا يلزم ان يكون شتاء خط الاستواء مثله في الحر اذا كان
خاليا عن الاسباب المذكورة ثم لا مانع من جهة العقل ان يوجب في بعض المواضع التي ليس من خط
الاستواء ولا من الاقليم الرابع بعض هذه الامور او بعض الاوضاع الارضية اما مفردة
او مركبة ما هو اي مزاجا حقيقيا هو اعدل من الاشيين اي مزاجي سكان الاستواء والرابع — صنفا
ولما ذكر اعدل الانواع واعدل الاصناف اشار الى اعدل الاشخاص في النوعية اعدل شخص
من اعدل صنف واما اعدل الاعضاء فهو عندهم الجلد سيما الجلد الذي للانملة سيما الذي
للسبابة ولذلك كان حكم جلدها انملة السبابة او جلد الانامل طبعا في الفرق بين الملموسات
والحاكم ينبغي ان يكون متساوي الميل الى الطرفين ليحكم بالعدل ولا يخفى على الفطن ان شيئا من
ذلك الذي ذكره من حال الجلد غير يقيني اذ لا دلالة قاطعة عليه وحد من التحكيم اقناعي و
اعلم ان كلا من الامزجة الثمانية الخارجة عن الاعتدال قد يكون ماديا بان تغلب على الذي
خالطه تغلب كيفيته فيخرجه عن الاعتدال الذي هو حقه الى تلك الكيفيات كان يخلط مثلا
عليه البلغم فيخرجه الى البرودة والصفراء فيخرجه الى الحرارة وقد يكون ساذجا بان يخرج عن الاعتدال
المحا... من غير خلط نافذ فيه بل باسباب خارجة او حين ذلك كالمبرد بالثلج والمسخن بالشمس وفيه

الفصل الثاني في المعدنيات

وقد يكون كل واحد منها جبليا خلق البدن عليه وعرضيا عرض له بعد اعتداله في جبلته الفصل الثاني
فيما لا نفس له من المركبات العنصرية وتسمى المعادن وتنقسم الى منطرقة اي قابلة للطرق بالمطرقة
بحيث لا تنكسر ولا تتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط وغير منطرقة اي لا تقبل ذلك والقسم الاول
المنطرقة وهي الاجساد السبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس و
الخارصيني المتكونة من اختلاط الزيبق والكبريت المتكونين من الابخرة والادخنة فان الزيبق
بخارية اي مائية صافية جدا اختلطت بها اجزاء كبريتية لطيفة مخالطة شديدة بحيث لا ينفصل
منه سطح الا ويغشاه من تلك اليبوسة شيء ولذلك لا يتعلق باليد ولا ينحصر انحصارا شديدا
لشكل ما يحويه ومثاله قطرات الماء الواقعة على تراب في غاية اللطافة فانه يحيط بالقطرة
سطح ترابي حافظ للماء كالغلاف له بحيث تبقى القطرة على شكلها في وجه التراب واذا
تلاقى قطرتان انحرقا ما يخرق الغلافان ويصير الماءان في غلاف واحد وبياض الزيبق
لصفاء المائية وبياض الارضية وممازجة الهوائية والكبريت ومائيته تخمرت بها بحرارة
تخمرا شديدا حتى حصل فيهما دهنية ثم انعقدت بالبرودة وتختلف هذه السبعة باختلاف
على مزاج معتدل لكن الاختلاف فانهما ان كانا صافيين وتم الطبخ اي انطباق الزيبق بالكبريت
فان كان الكبريت مع صفائه ونقائه ابيض فالحاصل الفضة ولكن كان احمر وفيه قوة صباغة
لطيفة غير محرقة فهو اي الحاصل الذهب وان كانا نقيين في الكبريت الاحمر قوة صباغة
لكن عقده البرد قبل تمام الطبخ فهو الخارصيني وكأنه ذهب فج اي نيء لم يبلغ تمام النضج و
ان كان الزيبق صافيا والكبريت رديا محرقا فهو النحاس ولكن كانا اي الزيبق النقي و
الكبريت الردي غير جيدي المخالطة فالرصاص وان كانا معا رديين فان قوي التركيب بينهما
والالتيام فهو الحديد والا اي وان لم يقو التركيب بينهما مع رداءتهما فهو الاسرب ويسمى الرصاص
الاسود وانت حينئذ بان القسمة غير حاصرة لجواز ان يكونا صافيين مع بياض الكبريت ويعقدهما
البرد قبل تمام النضج وان يكون الكبريت صافيا والزيبق رديا وبالعكس او الكبريت محرقا
الى غير ذلك من الاحتمالات العقلية وان التكون اي تكون الاجساد منهما على هذا الوجه المستبق فيه
الى المعتقد والحدس والتخمين بامارات ضعيفة مثل قولهم يدل على ان الزيبق عنصر
المنطرقات انها عند الذوب تكون مثل الزيبق اما الرصاص فظ واما غيره فلانه عند الذوب
زيبق احمر ويدل عليه ايضا ان الزيبق يتعلق بهذه الاجساد وانه يكون لكن تعقد برائحة الكبريت
حتى يكون مثل الرصاص فان اصحاب الاكسير يعقدون الزيبق بالكباريت انعقادا محسوسا
فيحصل الظن بان الامور الطبيعية مقاربة للاحوال الصناعية وان سلم تكونهما فيهما وانه على

هذا الوجه

هذا الوجه فتكونها من غيرها او منهما على غير هذا الوجه مما لم يقم على امتناعه دليل لكن
والمهوسون بالكيمياء لهم في الاجساد السبعة والارواح التي تنبذ الصورة الذهبية او
الفضية نفث لانهم لا يقتصرون على اختلاط الكبريت والزيبق والكل عندنا للفاعل المختار بلا احالة
على شيء مما ذكروه. كما مر والقسم الثاني غير المنطرقة من المعادن وعدم انطراقها اما للين وفرط الرطوبة
كالزيبق او لا وح اما ينحل بالرطوبات كالاملاح والزاجات او لا ينحل كالطلق والزرنيخ وفي المباحث
المشرقية ان الاجسام المعدنية اما قوية التركيب وح اما ان يكون منطرقا وهو الاجساد السبعة
او غير منطرق اما لغاية رطوبته كالزيبق او لغاية يبوسته كالياقوت ونظايره واما ضعيفة التركيب
فاما ان ينحل بالرطوبة وهو الذي يكون ملحي الجوهر كالزاج والنوشادر والشب او لا ينحل وهو الذي
يكون دهني التركيب كالكبريت والزرنيخ ومنه ايضا ان الاجساد السبعة متشاركة في انها
اجسام ذائبة صابرة منطرقة فالذائب تميزها عن الاكلاس والاحجار التي لا تذوب والصابر
عما تذوب وتتبخر كالشمع والقير والمنطرق عما ليس بمنطرق كالزجاج والمينا فان قيل الحديد لا
يذوب وان كان يذوب باللين قلنا يمكن اذابته بالحيلة ويميز الذهب عن اخواته بالصفرة
والرزانة والفضة بالبياض والرزانة بالقياس الى ما سوى الذهب الفصل الثالث
في المركبات التي لها نفس وفيه مقدمة وثلثة اقسام المقدمة في تعريف النفس وهي ثلث
الاولى النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلي من حيث يتغذى وينمو فالكمال
جنس يتناول المحدود وغيره لانه عبارة عما يتم به النوع اما في ذاته ويسمى كمالا اولا ومنوعا
كصورة السرير مثلا فانها كمال للخشب السريري لا يتم السرير في حد ذاته ويسمى الابها واما في صفاته
كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفاته الا به ويسمى كمالا ثانيا وباول تخرج عن الحد الكمالات
الثانية المتاخرة عن تحصل النوع في نفسه كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة
وغيرها من الصفات المتفرعة على تحصل الانواع في ذواتها وبالجسم تخرج عنه كمال المجردات اي نوعها
وبالطبيعي تخرج الجسم الصناعي اي تخرج صور الاجسام الصناعية كالسرير والكرسي فان صورتهما
لا تسمى نفسا وبالآلي تخرج العناصر اي صورها اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وكذلك
الصور المعدنية فلفظ آلي يجوز رفعه على انه صفة لكمال اول اي كمال ذو آلة ويجوز جره على انه صفة
لجسم اي جسم مشتمل على الآلة وهذا اظهر وعلى التقديرين فليس المراد بالآلي ان يكون للجسم ذا
اجزاء متخالفة فقط بل وان يكون ايضا ذا قوى مختلفة كالغاذية والنامية وغيرها فان آلات
النفس بالذات هي القوى وبتوسطها الاعضاء ومنهم من رفع طبيعي صفة للكمال احترازا عن الكمال
الصناعي فان الكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير والصندوق وقد

يكون طبيعيا لا مدخل لصنعه فيه ولـ الامام الرازى وقد جعله بعض المتاخرين الطبيعي صفة الكمال الاول هكذا النفس كمال اولى طبيعي لجسم آلى وزعم ان الكمال الاول قد تكون طبيعيا كالقوى التي هي مبادي الاثار وقد لا يكون كالتشكيلات الصناعية وبالحيثية تخرج كل كمال لا يلحق من هاتين الحيثيتين يعني ان قوله من حيث يتغذى وينمو يدل على ان النفس النباتية ليست كمالا اولا للجسم المذكور مطلقا بل من الحيثية المذكورة فيخرج به عن الحد كل كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يحس ويتحرك بالارادة: الثالثة النفس الانسانية وهي كمال اول لجسم طبيعي آلى من حيث تعقل الكليات وتستنبط بالرأي وفوايد القيود في هذين الحدين قد ظهرت مما مر هذا اذا عرفنا كل واحدة من النفوس الثلث على حدة وان اردنا تعريف النفس مطلقا اي يتناول جميع ما ذكرناها قلنا النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى من جهة ما يتغذى وينمو او يحس ويتحرك بالارادة او يعقل الكليات ويستنبط بالرأي فان هذا الترديد راجع الى اقسام المعرف ويتناولها والتحقيق انه بحسب المعنى تعريفات ثلثة لتلك الاقسام مع وجازة في العبارة وقد يعبر عنها اي عن الحيثيات المذكورة على سبيل الترديد بلازم واحد شامل لها وهو من حيث انه ذو حيوة بالقوة فيقال النفس كمال اول لجسم طبيعي آلى ذي حيوة بالقوة فقيد الآلى احتراز عن صور العناصر والمعادن فانها وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية الا انها غير آلية كما مر ويخرج به ايضا النفوس الفلكية على رأي من ذهب الى ان لكل فلك من الافلاك نفسا واما على رأي من ذهب الى ان النفوس للافلاك الكلية فقط والافلاك الجزئية كالخارج والتدوير منزلة الآلات لها فلا تخرج به فاحتيج الى القيد الاخير ليخرج عن التعريف على المذهبين وذلك لان النفوس الفلكية وان كانت كمالات اولية لاجسام طبيعية آلية لكنها ليس يصدر عنها افاعيل الحيوة بالقوة بل يصدر عنها ما يصدر من افاعيل الحيوة كالحركة الارادية مثلا دايما بخلاف النفوس الحيوانية فان افعالها قد يكون بالقوة اذ ليس الحيوان في التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة دايما بل قد يكون كل واحد من هذه الافعال فيه بالقوة وكذا حال النفس الانسانية بالقياس الى تعقل الكليات والاستنباط بالرأي وحال النفس النباتية بالنسبة الى ما يصدر عنها فمعنى قوله ذي حيوة انه يصدر عنه بعض افاعيل الحيوة ومعنى قوله بالقوة ان ذلك الصدور لا يكون بالفعل دايما وفسرها الامام الرازى بقوله اى من شانه ان يحيى بالتشو وينمى بالغذاء وربما يجيء بالاحساس والتحريك تنبيهات على فوايد يحقق المرام في هذا المقام الاول انا نشاهد اجساما يصدر عنها آثار لا على نهج واحد كما ذكرنا من الحس والحركة والتغذي والنمو وتوليد المثل وليس ذلك الصدور عنها للجسمية المشتركة بين الاجسام كلها للتخلف اي تخلف تلك الاثار عن الاجسام الاخر المشاركة اياها في الجسمية فهي اي

تلك الاثار لمباد في تلك الاجسام غير جسميتها وليست هذه المبادي اجساما والا عاد الكلام فيها بل هي قوى متعلقة بالاجسام ونسمي نفسا فالنفس لها اعتبارات ثلثة واسامي بحسبها فانها من حيث هي مبدأ الآثار المذكورة قوة وبالقياس الى المادة التي تحلها صورة وبالقياس الى طبيعة الجنس التي بها تحصل وتكمل كمال وتعريفها اي تعريف النفس بالكمال اولى من الصورة اذ هي اى الصورة هي المنطبعة الحالة في المادة والنفس الناطقة ليست كذلك لانها مجردة فلا يتناولها اسم الصورة الا مجازا من حيث انها متعلقة بالبدن وتقوم به اشتغالها قبل وجودها لكنها مع تجردها في ذاتها كمال للبدن كما ان الملك كمال للمدينة باعتبار التدبير والتصرف لصحة الحمل بينهما ولانه اي الكمال منتسب الى النوع وهو اي النوع اقرب الى طبيعة الجنس وان لم يكن بينهما من المادة التي ينتسب اليها الصورة اذ لا حمل بينهما ولا شك ان وضع المنسوب الى ما هو اقرب الى الجنس مكانه اولى من وضع المنسوب الى ما ليس اقرب كيف اى كيف لا يكون تعريفها بالكمال اولى والمادة يتضمنها النوع من غير عكس فاذا دل بالكمال على النوع فقد دل ضمنا على المادة بخلاف ما اذا دل بالصورة على المادة اذ لا دلالة ح على النوع فالدلالة الاولى اكمل من الثانية وكذا تعريف النفس بالكمال اولى من القوة لانها للانفعال والقوة الفعل ليستا بمعنى واحد بمعنى ان لفظ القوة مطلق بالاشتراك اللفظي على معنيين قوة الفعل وقوة الانفعال وللنفس قوة الادراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار احديهما اولى من اعتبار الاخرى ولا يجوز اعتبارهما معا فيفسد الحد بخلاف لفظ الكمال فانه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه ولان القوة اسم لها اي للنفس من حيث هي مبدأ الاثار وهي بعض جهاته اي جهات هذا المعرف فيعرف من هذه الجهة فقط والكمال اسم لها من حيث يتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها فتعرفه من جميع جهاته ولا ريب في ان تعريف الشيء بجميع جهاته اولى من تعريفها ببعضها التنبيه الثاني النفس في بعض الاشياء كالانسان قد يبرأ عن البدن بان يكون مجردة غير حالة فيه لكن لا يتناوله اسم النفس الا باعتبار تعلقها به حتى اذا انقطع ذلك التعلق او قطع النظر عنه لم يتناوله اسم النفس الا باشتراك اللفظ بل الاسم الخاص بها ح هو العقل وقد يكون للشيء باعتبار ذاته وجوهره اسم وباعتبار تعلقه واضافته الى غيره اسم آخر فاذا اردنا تعريفه من الجهة الثانية فلا بد ان نأخذ فيه المضاف اليه وهي اي الامور المضاف اليها وان لم تكن ذاتية لها اي للاشياء التي اريد تعريفها في جوهرها فهي ذاتية لها من جهة التسمية وتوضيحه ما في المباحث المشرقية من ان الشيء قد يكون له في ذاته وجوهره اسم يخصه وباعتبار اضافته الى غيره اسم آخر كالفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم الا باعتبار اضافته الى غيره كالرأس واليد والجناح فمتى اردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة لخذنا الاشياء الخارجة بها عن جواهرها في حدودها لانها ذاتيات

لها بحسب الاسماء التي لها تلك الحدود والتنبيه الثالث هذا الحد الذي ذكروه للنفس على
الاطلاق لا يتناول النفوس الفلكية لان افعالها ان لم تكن بالآلات كما هو المشهور فقد خرجت
عن التعريف قيد الآلي وان كانت بالآلات كما ذهب البعض فقد خرجت عنه قيد ذي حيوة
بالقوة على ما مر وكذا لا يتناول اما الحد المستفاد مما ذكرناه في التنبيه الاول لما عرفت انا اعطيناكم
اسم النفس من حيث تختلف افعالها والنفوس الفلكية ليس كذلك فان افعالها غير مختلفة بل هي
على نهج واحد والاختلافات المشاهدة فيها مستندة الى تركب حركات كل واحد منها على نهج
واحد ولا نعلم رسما يتناولها اي يتناول النفوس الثلث معا اعني النباتية والحيوانية والفلكية
فانا لو قلنا النفس ما يكون مبدأ للافعال اي ما يصدر عنه فعل كان كل قوة كالطبيعة العنصرية
والصورة المعدنية نفسا والاشتراط مع صدور الفعل القصد خرجت النفس النباتية والحاصل
ان الاكتفاء بصدور الفعل يبطل طرد الحد واعتبار اختلاف الافعال يخرج النفوس الفلكية
واعتبار القصد يخرج النباتية فلم يتحقق عندنا رسم صحيح يتناول النفوس الثلث فاطلاق
النفس على النفوس الارضية والسماوية ليس الا بحسب الاشتراك اللفظي هذا وقد صرح ابن سينا
في الشفاء بان كل ما يكون مبدأ الصدور افاعيل ليست على ونيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه
نفسا وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها الا ان ما يكون مبدأ لافاعيل موصوفة بما ذكرنا اما ان يكون
مبدأ الافاعيل مختلفة وهو النفس الارضية اعني النباتية والحيوانية او يكون مبدأ الافاعيل على وتيرة
واحدة لكن لا يكون عادمة للارادة بل واجدة لها وهو النفس الفلكية فقد علمنا رسما يتناولها باسرها
القسم الاول في النفس النباتية سلك في ذكر النفوس اولا هو سبيل تواصلنا بطريقة الترقي من
الادنى الى الاعلى فقدم النباتية وقواها ليس طبيعية بناء على ان الطبيعة تطلق على ما يفعل بغير
ارادة وهذه القوى يشترك فيها النباتات والحيوانات كلها وهي اربع مخدومة لاربع اخرى خادمة
لها منها اي من الاربع المخدومة اثنتان تحتاج اليهما لبقاء الشخص وتكميله في ذاته وهي المزاوجة فكشف
الفعل الى السبب فالغاذية التي لا بد منها في بقاء الشخص مدة حيوته بسبب الغذاء والمتعدي
اي تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذي تغذوه بدلا لما يتحلل عنه فيتم فعلها بامور ثلثة
الاول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يختل به عند عدم
الغذاء في نفسه او لضعف الجاذبة الثاني الالزاق وهو ان تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله
جزءا منه بالفعل وقد يختل به كما في الاستسقاء اللحمي فان الغذاء فيه متبرئ عن العضو ولذلك
يصير البدن مترهلا الثالث ان تجعله بعد الالصاق شبيها به من كل جهة حتى في قوامه ولونه
وقد يختل به كما في البرص والبهق وقد يتفق وقوفها اي وقوف الغاذية عن فعلها ضرورة

لفساد

لفساد المزاج بان القوى الجسمانية متناهية في آثارها كما تقدم وفي بعض النسخ وقد يتفق وقوفها بضرورة الموت وبان القوى الجسمانية يعني ان ضرورة الموت تدل على وقوفها ايضا وانما كان
ضروريا لان الرطوبة الغريزية تنتقص بعد سن الوقوف وذلك فان الحرارة الغريزية والحرارة
الخارجية والحركات النفسانية والبدنية تتعاضد في تحليلها حتى يتحلل بالكلية فتغلب
اليبوسة الرطوبة الغريزية وتنطفي الحرارة الغريزية كانطفاء المصباح عند انتفاء الدهن وعليه
المادة والنامية التي لا بد منها في وصول الشخص الى كماله تداخل الغذاء بين الاجزاء فتضمه اليها
فيزيد في الاقطار الثلثة بنسبة طبيعية اي تزيد في تلك الاقطار بنسبة تقتضيها طبيعة ذلك
الشخص الذي لذلك القوة الى غاية ما هي غاية النشو في ذلك الشخص ثم تقف عن فعلها الا كالورم
فانه ليس على النسب الطبيعية بل خارج عن المجرى الطبيعي والسمن فانه قد يكون بعد كمال
النشو ايضا كالورم وقد مر ما قيل من ان السمن لا يكون الا في قطرين ومن انه مخصوص باللحم وما في
حكمه دون الاعضاء الاصلية كالعظم ونظايره وذلك اي بيان وقوف النامية انه لما كان البدن متولدا
من الدم والمني فهو في الاول رطب في الغاية فيتاتى نفوذ الغذاء فيما بين اجزائه لسهولة ثم يجف
يسيرا يسيرا ويتعسر النفوذ قليلا قليلا ونفوذ الغذاء لا يكون الا بتمدد الاعضاء فاذا جفت
الاعضاء جفا فا كاملا لم تقبل ذلك التمدد فلم يتصور نفوذ الغذاء فيه فوقفت النامية عن فعلها
ضرورة وهل يبطل ح بالكلية او يبقى ذاتها فيه تردد والغاذية تخدم النامية بتحصيل ما تعلق
به فعلها وهو ما زاد من الغذاء على بدل ما يتحلل فاذا ساوى الغذاء او نقص عنه فات محل
فعل النامية قالوا والغاذية في الاعضاء متخالفة الماهية فان غاذية العظم تحيل الغذاء الى ما يشبهه وكذا
غاذية اللحم وساير الاعضاء فلو اتحدت طبايعها اتحدت افعالها ومنها اي ومن الاربع المخدومة
اثنتان تحتاج اليهما لبقاء النوع فقط مع كون بقائه محتاجا الى الاولين ايضا بتوسط الشخص وهما
المولدة والمصورة فالمولدة تفصل من الغذاء بعد الهضم الاخير ما يصلح ان يكون مادة لمثل اي لمثل
ذلك الشخص الذي فصلت منه البزر وهي في كل البدن كما ذهب اليه بقراط واتباعه فان المني
عندهم يخرج من جميع الاعضاء فيخرج من العظم مثله ومن اللحم مثله وعلى هذا فالمني متخالف الحقيقة
متشابه الامتزاج لان الحس لا يميز بين تلك الاجزاء وعند ارسطو ان تلك القوة لا تفارق الا
فيكون المني المتولد هناك متشابه الحقيقة وفي كليات القانون ان المولدة نوعان نوع يولد المني
في الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التي في المني اي الكيفيات المزاجية لان اجزاءه متخالفة الامزجة
فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجا خاصا وكذا للعظم والشريان وغيرها وذلك
من مني متشابه الاجزاء ومتشابه الامتزاج والمصورة وهي توجد في المني عند كونه في الرحم خاصة تفيد

تلك الاجزاء اي الاجزاء المخالفة للحقيقة او الاستعداد التي في المني الصور والقوى والاشكال و
المقادير التي بها تصير مثلا بالفعل بعدما كانت مثلا بالقوة فهاتان القوتان اعني المولدة و
المصورة تخدمها الغاذية وهو ظاهر والنامية ايضا وذلك بان تعظم الاعضاء وتوسع مجاريها
حتى تصير الى الهيئة الصالحة للتوليد وذلك لا يتكون المني الا بعد عظم الاعضاء وهذه الاربع
تخدمها اربع اخرى جعلها خادمة للاربع السابقة كلها لانها تخدم الغاذية الخادمة للنامية مع
كونهما خادمتين للباقيتين كما مر اولى الجاذبة وهي التي تجذب المحتاج اليه من الغذاء ويدل
على وجودها وجوه خمسة الاول حركة الغذاء من الفم الى المعدة ليست طبيعية والا لامتنع
تحركه الى جهة العلو بل كان يجب ان يتحرك الى السفل وحده لكونه ثقيلا والتالي باطل اذ قد
يزدرد اي يبلع المنتكس الغذاء ابتلاعا تاما ويتحركه الى علو ولا ارادية ايضا من الغذاء فانا لا
شعور له فلا يتصور منه ارادة واما من المغتذي فانه قد ينقلب الغذاء من الفم الى المعدة عند شدة
الحاجة اليه بلا ارادة من المغتذي بل قد يريد الانسان منعه لنضجه فيغلبه الغذاء وينجذب
الى داخل ووجب ان يكون قسريا فلا بد من قاسر وهو اما دفع من فوق بان ينال الحيوان بدفعه
باختيار وقد ظهر بطلانه واما جذب من تحت وهو ان تجذبه المعدة بقوة جاذبة فيها و
هو المطلوب الوجه الثاني انه متى تغدى الانسان غذاء ثم تناول بعده شيئا حلوا واستعمل القي وجد
اخر ما يخرج بالقي الحلو وليس ذلك الا لجذب المعدة له اي للحلو الى قعرها بواسطة محبتها
اياه طبعا واذا تناول الانسان دواء مرا كريها فالمري والمعدة يرتعان قبضة ولفظه ولا يزد
حلقه الا بعسر وربما اندفع بالقي بلا اختيار الوجه الثالث قد تصعد المعدة لجذب الغذاء في
بعض الحيوان القصير المري كالتمساح حتى يخرج عند الاغتذاء بحسب تلاقي فمه لكونه واسعا
وما ذلك الا لشوقها الى اجتذاب الغذاء فدل هذا الوجه الثالث على ان في المعدة قوة جاذبة الوجه
الرابع الرحم بعد انقطاع الطمث عن قرب اذا خلا عن الفضول تشتد شوقه الى المني حتى يحس كانه
يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة بالدم الى داخلها وقد يسمى بعضهم الرحم حيوانا مشتاقا الى
المني فثبت بهذا وجود الجاذبة في الرحم الوجه الخامس الدم يكون في الكبد مخلوطا بالفضلات
الثلث اعني البلغم والصفراء والسوداء ثم يتمايز تلك الامور المختلطة وينصب الى كل عضو نوع من
الرطوبة يليق به فلولا ان في كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك التمايز وانصباب
كل رطوبة الى عضو على حدة دائما او اكثريا وهذه حجة واضحة على وجود القوة الجاذبة فجملة الاعضاء
الثانية من الاربع الخادمة الهاضمة وهي تهيئ الغذاء لان يصير جزءا بالفعل من العضو فهي غير
الغاذية اعني مغيرته اي اعني القوة التي تقتضي صيرورة الاغذية جزءا بالفعل من الاعضاء و

في

في كليات القانون واما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام مهيا
لفعل القوة المغيرة فيه والى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل قال الامام الرازي هذا
الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده انه جعل الغاذية مخدومة للقوى الاربع التي
منها الهاضمة ولنتكلم في الفرق فنقول اذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكته
صورة نوعية واذا صار شبيها بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة اخرى عضوية
فبطلان كون للصورة العضوية وفساد الصورة الدموية انما يحصلان اذا كان هناك من الطبخ ما لاجله
ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية الى ان يزول عنها
الاولى ويحدث فيها الاخرى فههنا حالتان احديهما سابقة وهي تزايد استعداد قبول الصورة العضوية
والاخرى لاحقة وهي حصول هذه الصورة فالحالة الاولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية
وهذا معنى قوله وهي اي الهضم الذي هو فعل الهاضمة استحالات ما واقعة بين تمام فعل الجاذبة وابتداء
حصول فعل الغاذية التي هو كون ما اعني حصول الصورة العضوية ثم اعترض الامام عليه اولا بما اشار
اليه المص بقوله ويمكن ان يقال المحرك الى مشابهة العضو هو القوة الموصلة اليه وتقريره على ما في
المباحث المشرقية ان القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما
حرك شيئا الى شيء آخر فهو الموصل الى ذلك الاخر فيكون الفاعل للفعلين نوع واحد اما الصغرى
فلانا قد عرفت اذ لا معنى للهضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى
فظاهر ايضا لان ما حرك شيئا الى شيء آخر كان المتوجه اليه غاية للمحرك والمعنى لكونه غاية
ان المقصود الاصلي هو فعل ذلك الشيء وقد اعترف ابن سينا بذلك حيث احتج على ان بين كل
حركتين سكونا فقال صح ان يكون الواصل الى حد ما واصلا اليه بالعلة موجودة موصلة وصح ان يكون
هذه العلة غير التي ازالت عن المستقر الاول هذا كلامه وهو يقتضي انه لما كان المزيل عن الصورة الدموية
هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل الى العضوية ايضا الهاضمة فهي الغاذية لا غير واعترض ثانيا بما
ذكره المص بقوله كيف والمراد بالقوة هنا المعدة للمادة لفيضان الصورة عليها والمفيض لها هو واهب
الصور والقوة الهاضمة هي المفيدة بطبخها للاستعدادات المختلفة بالقوة اي الشدة والضعف التي
من جملتها ما تعد المادة لفيضان الصورة العضوية وتلك القوة المفيدة لهذه الاستعدادات متغيرة
عن نوع اخرى في الاعضاء لانه اذا تم الانضاج وكمل الاستعداد فاضت الصورة وتمت التغذية فاذن
لا فرق بين الهاضمة والغاذية ولذلك لم يذكر جالينوس في شيء من كتبه الغاذية سوى هذه الاربع
التي سميناها الخوادم وقال ابن سينا بل المسيحي على ما في المباحث الغاذية اربع وعد هذه
الاربع منها والاظهر ان يقال وعد الهاضمة منها حيث قال في باب القوى والافعال والاربع

من كتاب الماية الغاذية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة وهي التي تهيء الغذاء وتجعله شبيها
بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة واعلم ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه
بالمغتذي ويجعل شبيها بالعضو المغتذي والثاني غير صالح له وان الهاضمة كما تعد الغذاء الصالح
للجزئية على ما مر تعد الفضل الذي لا يصلح للتشبيه منه اي من الغذاء للدفع بتوقيق الغليظ حتى
يندفع وتغليظ الرقيق فانه قد يتشبث بجرم العضو ارقته فلا يندفع تلك الاجزاء المتشربة فيه فاذا
غلظ لم يتشرب العضو واندفع بالطبع وتقطيع اللزج فانه يلتزق بالعضو فلا يندفع الا اذا قطع والاعداد
الصادر من الهاضمة انما يتم كما في الجوارح مثل البازي فان حواصلها تجذب الغذاء الوارد عليها بلا
احتياج الى ماء وفي الحية فانها ربما تاكل اياما بناتا تايبا ولا تشرب ماء او مخالطة رطوبة مائية
كما في الآدمي والثور الحيوانات ثم للهضم الذي هو فعل الهاضمة مراتب اربع الاولى في المعدة بان يجعل
الغذاء كيلوسا وهو جوهر كماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وهذه المرتبة تبتدي في الفم لاتصال سطحه
بسطح المعدة حتى كانهما سطح واحد على طريقه السطح الباطن من القرع الذي له عنق طويل وراس مدور
ولذلك تفعل الحنطة الممضوغة في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة منها ولا المدقوقة المخلوطة
بالريق فدل ذلك على استحالة لها فيها المضغ المرتبة الثانية في الكبد فان الغذاء بعدما صار
كيلوسا اذا اندفع الى الامعاء للدفع انجذب لطيفه من المعدة ومنها اي ومن تلك الامعاء
التي اندفع اليها الكثيف مختلطا باللطيف الى الكبد بطريق ما ساريقا وهي عروق دقاق
صلبة ضيقة تجاورها واصلة بين الكبد واجزاء المعدة وجميع الامعاء كالمفتاة قالوا واذا اندفع
الى ما ساريقا صار الى العرق المسمى باب الكبد وهو عرق تتشعب كل واحد من طرفيه الى شعب
كثيرة دقيقة فتشعب طرفه الخارج يتصل فوهاتها بفوهات الماساريقا وشعب طرفه
الآخر تتصغر وتتضاءل وتلاقي حتى في الانشعاب والانقسام وتنفذ في الكبد بحيث لا تخلو
شيء من اجزائه عن شعب هذا العرق فاذا نفذ لطيف الكيلوس فيها صار كل الكبد ملاقيا لكله
فينطبخ فيها اي في الكبد انطباخا تاما ويصير كيموسا وتتميز الاخلاط الاربعة المتولدة هنا
بعضها عن بعض وذلك لان الاجزاء الطيفة النارية منه اي ما كان من اجزائه الطيفة فيه نارية
اي حرارة تتميز وتتجاوز نضجه وتميل الى الاحتراق وتخف لطوها اي لخفتها تجاوز نضجه تعلو
ساير الاجزاء الغذائية كالرغوة وهي الصفراء فيها حرارة لما مر من ان فاعلها الحرارة المفرطة
وحاملها الجسم اللطيف قالوا والطبيعي من الصفراء رغوة الدم وسببها الفاعلي هو الحرارة
المعتدلة واما المحترق منها ففاعلها الحرارة النارية في الغاية والاجزاء الكثيفة الارضية اي
التي فيها برودة وتحص اما لطبعها واما لشدة احتراقها وصيرورتها الى طبيعة الرماد ترسب

فيها

فيها اي في الاجزاء الغذائية كالعكر وهي السوداء ومنها حموضة قالوا والطبيعي من السوداء
عكر الدم وطعمه بين الحلاوة والعفوصة وما ينصب منها الى فم المعدة ليمد غذاءها وينبه على
الجوع ما مض عفص وسببه الفاعلي حرارة معتدلة واما المحترق منها ففاعلها حرارة
مجاوزة عن الاعتدال والسبب المادي للسوداء الشديد الغلظ القليل الرطوبة
من الاغذية وما يبقى بينهما اي من الرغوة والعكر منه ما قد تم نضجه وهو الدم وهو
حلو اي مايل الى الحلاوة فيكون حلوا بالقياس الى المرتين ومنه ما هو فج اي ني
لم ينطبخ انطباخا تاما بعد كانه دم غير تام النضج وهو البلغم وفيه حلاوة ما لكونه دما غير
نضيج وكلما كان البلغم اقرب الى النضج كان احلى لزيادة قربه من الدم وكل واحد من
هذه الاربعة اما طبيعي واما غير طبيعي وذلك اعني كونه غير طبيعي اما لتغيره مزاجه
في نفسه عن الاعتدال الواجب له الذي به يصلح لان يصير جزءا من الاعضاء واما
لمخالطة مخالط اياه من اخلاط أخر غير طبيعية او رطوبة غريبة ترد عليه من خارج
ولها اي وللاخلاط الغير الطبيعية اسماء يعرفها الاطباء لكنا اهملنا بيانها فان
اشتهيت ان تعرف تفاصيلها فارجع الى الكتب الطبية المرتبة الثالثة في العروق
فان الاخلاط الاربعة بعد تولدها في الكبد تنصب الى العرق النابت من جانب المحدب
المسمى بالأجوف المقابل للعرق النابت من مقعرة المسمى بالباب ثم يندفع الاخلاط في
العروق المتشعبة من الاجوف مختلطا بعضها ببعض وفيها ينهضم الاخلاط انهضاما ثالثا
فوق ما كان لها في الكبد وهناك يتميز ما يصلح غذاء لكل عضو عضو فيصير مستعدا
لان يجذبه جاذبة العضو المرتبة الرابعة في الاعضاء فان الغذاء اذا سلك في العروق
انصب الى الجداول ثم منها الى السواقي ثم الى الرواضع ثم الى العروق الليفية ورشح الغذاء
من فوهاتها الى فوهاتها الليفية الشعرية على الاعضاء وحصل لها في الاعضاء لكل عضو
اي حصل غاذية كل عضو الاغذية المترشحة عليها التشبيه به التصاقا وقد يختل به كما في
الذبول ولونا وقد يختل به كما في البرص والبهق وفي القوام وقد يختل به كما في الاستسقاء
اللحمي والصواب الموافق للمباحث المشرقية ما قدمناه من الاخلال في الاستسقاء اللحمي
بالالصاق وفي الذبول في تحصيل بدل ما يتحلل وفي البرص والبهق في التشبيه من
حيث القوام والماهية تنبيهات الاول ان لكل مرتبة من مراتب الهضم فضلا لا
يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فيحتاج الى دفعه فللاولى التي في المعدة الثفل الذي
يندفع من طريق الامعاء وللثانية التي في الكبد البول وهو الاكثر انما في المرتان السوداء

والصفراء المندفعتان من الطحال والمرارة وللثالثة التي في العروق هي الرطوبة المائية
المندفعة بالبول والابخرة التي تصير عرقا وجعل البول فضله للمرتبة الثالثة مخالف لما
في المباحث المشرقية والمشهور فيما بين الاطباء وللرابعة المني ولذلك اي ولكونه فضلا
للهضم الاخير المهيأ لصيرورة الغذاء جزءا من المغتذي بالفعل بل اعضائه الاصلية
المتكونة من المني تضعف استفراغ القليل منه ما لا يضعف مثله اي مثل ذلك الاضعاف
استفراغ اضعافه من الدم او ساير الاخلاط وذلك لان استفراغه يحدث وهنا في
جواهر الاعضاء الاصلية المتولدة من المني دون غيره من الاخلاط التنبيه الثاني
الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل من الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال لما هو غذاء بالفعل
وبالقوة القريبة والبعيدة بهذه العبارة توهم ان للغذاء معاني اربعة وعبارة الامام
الرازي في كتابه هكذا الغذاء هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه
وقد يقال لما غذاء كالحنطة ويقال له غذاء اذا لم يحتج الى غير الالتصاق في الانعقاد
ويقال له غذاء عند ما صار جزءا من المغتذي شبيها به بالفعل فقوله وقد يقال له تفصيل
لما قبله بلا شبهة فلو كان بالفاء لكان اظهر ولم يشتبه على احد ان معانيه ثلثة والمشهور
فيما بين الاطباء ان البسيط لا يصير غذاء للحيوان ولا برهان عليه بل فيه اشكال اذ لا شك ان
النبات يجذب الماء الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءا منه فلم لا يجوز مثله في الحيوان
الثالثة من الاربع الخادمة الماسكة وهي القوة التي تمسك الغذاء ريثما يفعل فيه الهاضمة
فعلها فالانسب ان يقدم ذكرها على الهاضمة كما فعله الامام الرازي وابن سينا و
كانه انما اخرها لاخذه الهاضمة في تفسيرها ويثبتها اي تثبت الماسكة في المعدة احتواء (وجود)
المعدة على الغذاء من كل الجوانب وليس ذلك لامتلاء المعدة فانها تحتوي وان قل الغذاء بحيث ليس
بينهما فضاء اصلا واذا ضعفت المعدة لم يحصل ذلك الاحتواء المذكور فلا يحسن الهضم
ان لكثرة الغذاء مع ضعف المعدة حصلت القراقر والنفخ ببطوء الاستمراء وبالتشريح ثانيا
هذا موجود في بعض النسخ ومعناه ما ذكره الامام في المباحث المشرقية من انا اذا اعطينا
حيوانا غذاء رطبا كالاشربة والاحساء الرقيقة وشرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا
معدته محتوية عليه من كل جانب وكذلك وجدنا البواب منطبقا بحيث لا يمكن ان
يسيل منه شيء من ذلك الغذاء الرطب ولو ان حيوانا تناول عظما اعظم من سعة البواب
فانه يدفع كما رأينا الرقيق الذي من شانه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من
شانه نازلا علمنا ان هناك قوة تمسك شيئا غير شيء ويثبتها في الرحم احتواؤها على الولد

وهو بعد ما لعوه غذاء ح

ان البسيط

العزول م

الذي هو الولد واطواءه بحيث لا ينزل ولو شق لحيوان الحامل من اسفل السرة الى جانب
الفرج وكشف عن الرحم برفق لوجد الرحم منضمة من جميع الجوانب منطبقة الفم بحيث
لا يمكن ان يدخل فيه الميل فلو لم يكن في جوهر الرحم قوة ممسكة لما كان الامر كذلك وايضا
جرم المني يقتضي بطبعه الحركة الى اسفل فلولا ان في الرحم قوة ممسكة لما وقف ولذلك
يثبت بهذا الطريق القوة الماسكة في الاعضاء كلها فانها تمسك الرطوبات التي هي اغذيتها
وبالجملة فلما رأينا الرقيق والثقيل اي الجسم الجامع بين الرقة والثقل كالمشروبات و
الاحساء الرقيقة في المعدة على ما مر والمني في الرحم والاخلاط في الاعضاء الذي من شانه
النزول لا ينزل ورأينا خلافه اي الغليظ الخفيف الذي ليس من شانه النزول كالعظم الكبير
الحجم الخفيف الوزن على ما نعلم ينزل علمنا ان ثمه اي في كل واحد من المعدة والرحم
والاعضاء قوة ماسكة الرابعة من القوى الخادمة الدافعة اما للغذاء المهيأ للعضو اليه
لتعين بدفعها قارة جاذبة العضو في جذب الغذاء واما للفضل عنه فان الدم الوارد على الاعضاء
مخلوط بالاخلاط الثلثة فياخذ كل عضو ما يلايمه ويدفع ما ينافيه ولولا دفعه اياه لم يخل شيء
من الاعضاء عن الاخلاط التي تفسده وايضا يجد المتوكي هذه الكتابة اولى اي يجد كل واحد
من نفسه عند التبرز اذا كان البراز مستثقلا وكان في الامعاء فضل كثير كان معدته و
امعاؤه وساير احشائه ينتزع من موضعها وتتحرك الى اسفل لدفع الفضل حتى انه ربما
انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض له في الزحير ويدل عليه
ايضا القيء من غير اختيار وما يعرض في المعدة من الانتزاع عن موضعها الى فوق بحيث
تتحرك معها عامة الاحشاء ولذا يدل عليه ساير الاستفراغات البحرانية وغيرها اذ لابد
لها من دافع يدفعها يثبت اثبات تعدد القوى وتغايرها بالذوات على راي الحكماء بناء
اي مبني على تسليم من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والا جاز ان يستند الكل اي جميع الافعال
المذكورة الى قوة واحدة بالذات وقد ثبت فيما موضعه اي ضعف هذا الاصل وفساده فلا
يصح ما بني عليه من تعدد القوى وتغايرها ثم ان سلمنا صحته قلنا شرطه عدم تعدد الالات
والقوابل فمع تعددها يجوز ان يصدر عن الواحد اشياء مختلفة اتفاقا وانه اي عدم تعدد
الآلة والقابل فيما نحن بصدده غير معلوم لجواز ان لا يكون هناك الا قوة واحدة تجذب
الطعام بآلة وتمسكه باخرى وتهضمه بثالثة وتدفع الفضل بآلة رابعة وتورد الغذاء تارة
النزر المتحلل وتارة انقص او مساويا فلا تعدد في هذه القوى الا بالاعتبار وما يقال
في بيان تعدد القوى انا نرى العضو قويا في احدها اي احدى القوى وضعيفا في

الاخرى منها فهما امران متغايران قطعا لامتناع اجتماع المتنافيين في ذات واحدة ضعيف
لجواز ان يكون ذلك الاختلاف في العضو لضعف الالة واختلاف فيها لا لضعف وقوع في ذات
القوة ثم نقول في ابطال القوى سيما القوة الصورة كما زعموا ان من تامل في عجايب الافعال
الحادثة في عالم الطبيعة من النباتات المتخالفة الانواع والحيوانات المتباينة الحقايق البالغة
تلك الافعال العجيبة من الاتقان والاحكام اقصى الغاية وكان ذلك المتامل راجعا الى فطنة و
انصاف باقيا على فطرة الله تعالى التي فطر الناس عليها من الركاكة والميل الى الصواب لم يعم
بصيرته التقليد من اهل الاهواء ولم يكن اسيرا في مطمورة الوهم اي في سجنه بان لا يغلب وهمه
على عقله علم ذلك المتامل بالضرورة انها اي تلك الافعال العجيبة البالغة تلك الدرجة العالية
لا يمكن ان يستند الى قوة بسيطة او مركبة عديمة الشعور بما يترشح صادرا عنها سيما ما يحدث
في الحيوانات من الصور والاشكال والتخطيطات المتقاربة والاوضاع المتلائمة في الرحم وما
يناسب فيه من الصور النوعية والقوى التابعة لها على تلك المادة المتشابهة الاجزاء على الرأي
الاصوب وما يراعى فيها اي في تلك الامور الحادثة والمقاصد من حكم ومصالح قد تحيرت فيها
الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون منها اي من تلك الحكم والمصالح
كما علم في الكتب التي دونت فيها منافع اعضاء الحيوان واشكالها ومقاديرها واوضاعها خمسة
آلاف وما لا يعلم منها اكثر مما علم كما لا يخفى على ذي حدس كامل وعلم ذلك المتامل ايضا علما
ضروريا لا يشوبه ريبة ولا يحتمل نقيض بوجه من الوجوه انها اي تلك الافعال المذكورة لا تصدر
الا عن عليم كامل علمه خبير ببواطن الاشياء وما يخفى منها حكيم تتعدد افعاله مطابقة للمنافع
التي يتصور ترتبها عليها قدير على كل ما تعلقت به مشيته بعد علمه المحيط كما نطق به الكتاب
الكريم في عدة مواضع في معرض الاستدلال على عظمة الصانع وكماله منها قوله تعالى هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء فقد اورده في معرضه على انه علم ضروري يستدل به على عين هذا
هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه على ان في الاعتراف بالفاعل
المختار واسناد الاشياء اليها ابتداء كما مرت اليه الاشارة مرة بعد اخرى فايدة جليلة هي
ان فيه لمندوحة عن كثير من امثال هذه التمحلات التي يلزمها العقل الصريح ويا باها الذهن
الصحيح ولا يقبلها طبع سليم ولا يذعن لها ذهن مستقيم ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب منك المبدا واليك المآب تنبيهات آخران
على امرين متفرعين على ثبوت القوى وتعددها الاول ـــــ قالوا وهذه القوى الاربع الخادمة
الاربع الاولى تخدمها الكيفيات الاربع فاشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة لان الهضم عبارة

عن

عن احالة الغذاء في الكيف وهي لا تحصل الا بتفريق الاجزاء الغليظة وجمع الاجزاء الرقيقة ولا يحصلان
الا بحركة مكانية فتفعل الهاضمة حركتان كمية وانيه وكل واحد من الجذب والدفع حركة واحدة
اينية والامساك وان لم يكن في نفسه حركة بل هو منع من الحركة الا انه لا يحصل بتحريك الليف
المورب الى هيئة الاشتمال فلا بد فيه ايضا من الحركة الاينية واذا ثبت ان افعال هذه القوى
لا تتم الا بالحركة ولا شك ان البرودة مهيئة مخدرة فلا تنفع بالذات شيئا من القوى بل هي تحتاج
في افعالها وحركاتها الى الحرارة التي تتفاوتها فما كانت الحركة فيها اكثر كالهاضمة كانت حاجتها
الى الحرارة اشد ثم الجاذبة لانها تحتاج الى حركات في الاين لتنزع قويه قالوا والاجتذاب اما بقوة
النوع كما في المغناطيس واما باضطرار الخلاء كما بجذاب الماء الى الزراقات واما بالحرارة كما في السراج
وان كان هذا الاخير راجعا الى ذلك الاضطرار فاذا كان مع الجاذبة معاونة حرارة كان الجذب
اقوى ثم الدافعة لان فعلها تحريك محض ثم الماسكة لما مر من ان فعلها لا يحصل الا بتحريك الليف
لكن كان احتياجها اقل مدة ~~تسكين الماسكة للغذاء اكثر من مدة تحريكها الليف~~ واشد القوى
حاجة الى اليبوسة الماسكة لان فعلها بالذات هو الامساك والتسكين واليبوسة نافعة في ذلك
جدا ثم الجاذبة لان حاجتها الى التحريك امس من حاجتها الى تسكين اجزاء آلتها وتقبيضها من
اليبوسة لتتمكن من التحريك ثم الدافعة وذلك لان فعلها ايضا التحريك واليبوسة تفيد زيادة
تسكين الروح وآلتها من الاعتماد الذي لا بد منه في الحركة ولو كانت في جوهر الروح والالة استرخاء
بسبب الرطوبة لتفوت الحركة في الجاذبة اقوى كانت حاجتها الى اليبوسة والهاضمة لا حاجة لها
الى اليبس بل الرطوبة المعينة لها في التفريق والجمع والطبخ والانضاج والبرودة مع كونها منافية
بالذات بافعال تخدم بالعرض الماسكة باعانتها على حبس الليف المورب على هيئة الاشتمال الصالح
للامساك وتخدم كذلك الدافعة بانها تمنع تحلل الريح المعينة على الدفع وايضا تغليظها وكلما
كانت الريح اغلظ كانت اعون وايضا تجمع الليف العاصر وتكثفه فيكون اقوى في الدفع فظهر مما
ذكر ان الحرارة تخدم جميع هذه القوى والبرودة لا تخدم الا الماسكة والدافعة وان اليبوسة تخدم
ما سوى الهاضمة والرطوبة تخدمها فقط التنبيـــه الثاني قد يتضاعف هذه القوى في بعض
الاعضاء فالمعدة فيها جاذبة اليها ما يصلح لها وجاذبة ايضا لغذاء البدن من خارج وبالجملة
فقد يتصل المعدة تارة للاغتذاء وتهيئة الغذاء لساير الاعضاء وتارة للاغتذاء وكذا كثير من الاعضاء
كالكبد وساير ادوات الغذاء وفي المباحث المشرقية قال بعض الحكماء ان هذه القوى
الاربع توجد في المعدة مضاعفة احدها التي تجذب غذاء البدن من خارج الى تجويف المعدة
والتي تمسكه هناك والتي تغيره الى ما يصلح ان يكون دما والتي تدفعه الى الكبد والثانية

بجعل هو
على الحسم
لما كان هذه
تسكين الماسكة
للغذاء اكثر
من تحريكها
الليف
اما هاج

التي تجذب الى المعدة غذاءها على الخصوص وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضلات
عنها وكذا الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى
الكيلوس غير التغير الى جوهر المعدة وهذه الثانية موجودة باجزائها الاربعة في جميع اعضاء
البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد معها ايضا الاولى باجزائها الاربعة
ثم قال الامام الرازي ان كان هذا حقا وجب ان نحكم به في الفم واللسان والمري والامعاء و
العروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء القسم الثاني في النفس الحيوانية
وتسمى قواها التي لا توجد في النبات نفسانية وهي اما مدركة واما محركة لان امتياز الحيوان عن
مشاركاته في القوى الطبيعية بهاتين القوتين والمدركة اما ظاهرة واما باطنة فهذه انواع ثلثة
النوع الاول القوى المدركة الظاهرة قدم المدركة على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة
المتوقفة على الادراك وقدم الظاهرة على الباطنة لظهورها وهي المشاعر اي الحواس الخمس الاول
البصر وللحكماء فيه اي في الابصار قولان بل اقوال ثلثة مشهورة الا ان الثالث قريب من الثاني
فلذا المصنف في قرنه وعدهما قولا واحدا الاول وهو مذهب ارسطو واتباعه من الطبيعيين
انه انما يحصل الابصار بالانعكاس صورة المرئي بتوسط الهواء المشف الذي لا لون له فلا يستتر
ما وراءه الى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها اي من تلك الجليدية وذلك
الجزء الذي تنطبع فيه الصورة زاوية راس مخروط متوهم لا وجود له اصلا قاعدته سطح المرئي
عند الباصرة ولذلك اي ولان الابصار بالانطباع على الوجه المذكور دون خروج الشعاع
يرى القريب اعظم من البعيد بعد تساويهما في المقدار بحسب نفس الامر بل مع اتحاد المرئي
كلما قرب من النقطة التي خرج منها اليه خطان مستقيمان محيطان بزاوية كان اقصر ساقا
واوسع زاوية واذا بعد صار زاويته اصغر كما تشهد به الفطرة السليمة والنفس انما تدرك الصغر والكبر
في المرئي باعتبار تلك الزاوية فانها اذا كانت صغيرة كان الجزء الواقع من الجليدية فيها
صغيرا فيرتسم صورة المرئي فيه فيرى صغيرا واذا كانت كبيرة كان الجزء الواقع فيها كبيرا فيرتسم
صورته فيه فيرى كبيرا ومن المعلوم ان هذا انما يستقيم اذا جعلت الزاوية موضعا للابصار
كما ذهبنا اليه واما اذا جعل موضع الابصار قاعدة المخروط كما يقتضيه القول بخروج الشعاع
فيجب ان يرى الجسم كما هو سواء خرجت الخطوط الشعاعية من زاوية ضيقة او متسعة هكذا
قالوا وفيه بحث لان الابصار ليس حاصلا بمجرد القاعدة بل الراس المخروط فيه مدخل ايضا
فجاز ان يتفاوت حال المرئي صغرا وكبرا بتفاوت راسه دقة وغلظا الاولى ان الابصار ان
كان بالانطباع كما زعموا كان الظاهر ان لا يتفاوت حال المرئي في الصغر والكبر بالقرب و

البعد

البعد لكن لما كان الانطباع على ما صوروه من توهم المخروط جاز ان يظهر التفاوت فيهما
ويدل على صحة القول الاول ان من نظر الى الشمس تحديقا واستدامة نظرا طويلا ثم اعرض عنها وغمض
عينيه فانها تبقى صورتها في العين مدة ما حتى كانه بعد التغميض ينظر اليها وكذا من نظر الى
الروضة المخضرة جدا ساعة طويلة نظرا بتدقيق فان عينيه تتكيفان بتلك الخضرة حتى اذا
نظر الى لون آخر للبصر خالصا بل مخلوطا بالخضرة او غمض عينيه فانه يجده كانه ناظر اليها
فلولا ان الابصار بانطباع صورة المرئي لما كان الامر كذلك ومما يدل على صحته ايضا ان يقال
الرائي للمبصر في ادراكه اسوة بسائر الحواس الظاهرة اذ ليس ادراكها لمدركاتها بان يخرج
منها شيء اليها ويتصل ذلك الشيء بالمحسوس بل ادراكها اياها انما هو لان المحسوس ياتيها
فوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر لخروج شيء منه الى المبصر بل لان صورته تاتيه فدل ذلك
على صحة الانطباع وفساد الشعاع ويمكن ان يقال على الدليل الاول لعله اي لعل ما ذكرتم من
تفاوت المرئي الواحد في الكبر والصغر بالقرب والبعد لسبب آخر لا اطلاع عليه في [illegible]
اصغر فان عدم العلم به لا يوجب عدمه وان يقال على الثاني ان الصورة اي صورة الشمس و
الروضة انما تبقى في الخيال دون الجليدية الا ترى انه لا يتفاوت الحال بالتغميض ولا ابصار في هذه
الحالة قطعا وان يقال على الثالث انه تمثيل وقياس للبصر على الحواس الاخر بلا جامع معتبر اذ من
الجائز ان يكون ادراك هذه الحاسة بخروج شيء الى مدركها دون باقي الحواس الظاهرة احتج
النفاة للانطباع بوجوه والعمدة في الاحتجاج عليه ما ذكره جالينوس وهو ان الجسم لا ينطبع فيه
من الاشكال الا ما يساويه في المقدار فوجب على تقدير كون الابصار لنفس الانطباع او شرطها
ان لا نبصر من الاشياء الا قدر نقطة الناظر كما وهو السواد الاصغر الذي فيه انسان العين لكنا
نبصر نصف كرة العالم والجواب انه لا نمنع حصول شبح الكبير في الصغير انما المحال حصول
ذلك الشكل الكبير بعينه في الصغير والحاصل مما ذكرنا في الجواب ان هذا الذي اورده جالينوس
انما يرد على من يرى ويعتقد ان المبصر نفس الشبح المنطبع في الجليدية كما توهمه المتاخرون
من كلام المعلم الاول وحكوه عنه واما من يزعم ان حصول الشبح شرط للابصار وان المبصر هو ذلك
الامر الخارجي فلا يرد عليه ذلك الذي اورده فان شبح الشيء قد لا يساويه في المقدار وان كان
موجبا للعرفان على ما هو عليه وهو الحق الحقيق على القول بالانطباع وفي الملخص ان المتاخرين
لم يفهموا كلام المعلم الاول على ما ينبغي فتارة قالوا ان هذه الصورة نفس الابصار واخرى قالوا
انها آلة الابصار والمبصر معا واما الموجود الخارجي فغير مرئي اصلا ثم انهم تعصبوا لهذه الخرافات
وعرضوا معلمهم لطعن الطاعنين فيهم كالرواية المشهورة للشاعر [illegible] القول الثاني انه يخرج من العين

جسم شعاعي على هيئة مخروط مصمت راسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك
التام انما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط وهو مذهب جمهور الرياضيين ثم
انهم اختلفوا فيه على وجوه ثلثة الاول ان ذلك المخروط مصمت الثاني انه مليء من خطوط
مستقيمة شعاعية هي اجسام دقاق قد اجتمع اطرافها عند مركز البصر وامتدت متفرقة الى
المبصر فما وقع عليه اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطرافها لم يدركه ولذلك
يخفى على البصر الاجزاء التي في غاية الصغر الثالث انه يخرج من العين جسم شعاعي دقيق كانه
خط واحد مستقيم ينتهي الى المبصر ثم يتحرك على سطحه حركة سريعة جدا في طول المرئي وعرضه
فيحصل الادراك به واحتجوا على مذهبهم بان الانسان اذا راى وجهه في المرآة فليس ذلك للانطباع
صورة فيها والا كانت منطبعة في موضع معين منها ولم تختلف باختلاف امكنة الرائي من جوانبها
بل لان الشعاع خرج من العين الى المرآة ثم انعكس منها لصقالتها الى الوجه الآخر انه اذا قرب
الوجه منها تخيل ان صورته مرتسمة في سطحها واذا بعد عنها توهم انها غايصة فيها مع علمنا بان
المرآة ليس لها عمق بتلك المقدار وههنا مذهب ثالث هو انه ليس يخرج من العين شعاع لكن
الهواء الذي بينها وبين المرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي فيها ويصير ذلك آلة في الابصار و
لما كان هذا ايضا مبنيا على الشعاع كان في حكم المذهب الثاني كما مر وبطله اي المذهب الثاني
انه اذا كان هناك ريح عاصفة واضطراب في الهواء وجب ان تتشوش تلك الشعاعات الخارجة
من العين ويتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فوجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لاتصال
شعاعه به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج لاجرم انه يضطرب
عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة واشار الى ابطاله وابطال المذهب الثالث معا بقوله
وايضا فيعلم ضرورة ان النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل ان يوتر فيما بينه وبين الكواكب
الثابتة اي يستحيل ان يقوى ذلك النور على خرق الهواء والافلاك بحيث يصل الى الثوابت و
يتصل بنصف كرة العالم ويستحيل ايضا ان يقوى نور عينه على احالة ما بينهما الى كيفيته بل نقول
ذلك العصفور والانسان او الفيل ان كان كله نورا لما امتد ولا احال الى كيفيته بل نقول
من الهواء عشرة فراسخ وان لم يكن هذا جليا في العقل فلا جلي عنده واذا كان الامر كذلك لم يتصور
امتداده الى الثوابت ولا احالة الشعاع الذي في العين ما بينهما الى جوهره فبطل القول بالشعاع
وتوسطه في الابصار مطلقا قال الامام الرازي في المباحث حاصل الكلام في هذا المقام ان نقول
انا نعلم علما ضروريا بان العين على صغرها لا يمكن ان تحيل نصف كرة العالم الى كيفيتها ولا ان
يخرج منها ما يتصل بنصف كرته ولا ان يحل فيها صورة نصفه فالمذاهب الثلثة ظاهرة الفسا

بتامل قليل في هذا الذي ذكرنا واني لا اتعجب من اشتهارها فيما بين الناس واقبالهم على
قبولها قال ومن المحال ان يقال الابصار شعور مخصوص وذلك الشعور حالة اضافية
فمتى كانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة والموانع مرتفعة حصلت للمبصر هذه
الاضافة وما كان يجب ان يخرج عن عينه جسم او ينطبع فيها صورة فليس يلزم من ابطال الشعاع
او الانطباع صحة الآخر اذ ليسا على طرفي النقيض تنبيه سواء قلنا الابصار بالانطباع او
بخروج الشعاع فانه ينفذ في الجسم الشفاف المتوسط فيما بين الرائي والمرئي كالهواء مستقيما
وينفذ في الشفاف الذي شفيفه مخالف لشفيف الهواء كالماء والبلور منعطفا هذا انما
يظهر على القول بخروج الشعاع فان الخطوط الشعاعية التي على سطح المخروط كما مرت اليه
الاشارة في صدر الكتاب تنفذ الى المرئي على الاستقامة الى طرفيه اذا كان الشفاف المتوسط
متشابه الغلظ والرقة فان فرض هناك تفاوت بان يكون ما يلي الرائي هواء وما يلي
المرئي ماء مثلا فان تلك الخطوط اذا وصلت الى ذلك الماء انعطفت ومالت الى سهم المخروط
ثم وصلت الى طرفي المرئي فيكون زاوية راس المخروط ههنا اكبر منها في الصورة الاولى
فلذلك يرى المرئي اعظم ولو انعكس الفرض مالت الخطوط الى خلاف جانب السهم فيرى
اصغر واما على القول بالانطباع فليس هناك مخروط ولا خطوط مستقيمة نافذة في الشفاف على
الاستقامة او الانعطاف الا على سبيل التوهم المحض والتخييل الصرف فيختلف حال زاوية راس المخروط
بحسب الواقع فيها من الجليدية فيتفاوت ايضا المرئي الواحد صغرا وكبرا ثم ان الانعطاف الى
جهة السهم او خلافها انما يكون بزاوية اصغر من زاوية الرؤية بل تبين ومن تصور انها مثل زاوية الرؤية
فقد اخطأ وموضع بيانه غير هذا الموضع وقد بين بعض من عاصره المصنف من محققي صناعة
الناظر انه ينعكس الشعاع البصري وغيره من السطح الصقيل كالمرآة والماء الى ما يقابله
بزاوية مساوية لزاوية الرؤية يعني زاوية الشعاع ولنمثل لتصوير الانعكاس آ الحدقة و ج ء
سطح الماء و ب هو المرئي من سطحه و ه مقابل المرئي بحيث يكون وضعه منه كوضعه من الحدقة
فآب هو الخط الشعاعي النافذ الى المرئي و ه ب هو الشعاع المنعكس وزاوية آب ج زاوية
الشعاع على سطح المرئي من جانب ج وزاوية ه ب ج زاوية الانعكاس عليه وهي مساوية للزاوية
الاولى ولما تساويا وجب ان يتساوى ايضا زاويتا اب ء و ه ب ج واما زاوية آب ه فهي
الواقعة بين خطي الشعاع النافذ والمنعكس وقد ينتفي هذه الزاوية كما اذا كان الخط النافذ
قائما على سطح المرئي فينطبق عليه الخط المنعكس واما تصوير الانعطاف فهو ان يفرض آ الحدقة
و اب المرئي فاذا كان الشفاف المتوسط على قوام واحد فالواصل الى طرفي المرئي هو الخطان



اللاحوران المستقيمان واذا كان محتلفا بحيث يكون مايلي المبصر اغلظ فالواصل اليها الخطان
الاسودان المنعطفان عن الاستقامة الى سهم المخروط وزاوية الانعطاف هي الزاوية المتوهمة من الخط
المنعطف مفروضا على الاستقامة والانعطاف كزاوية ج ه آ وهذا الذي ذكرناه من الانعطاف و الانعكاس
على زاوية مساوية لزاوية الشعاع لوازم كثيرة من روية الشجر على الشط منعكسا ورؤية الحصى
في الماء كالاجاصة ونحوها لسنا الآن لبيانها فانها خروج عن الصناعة الكلامية بالكلية اما روية
العنبة كذلك من لوازم الانعطاف لان زاوية الخطين الاسودين عند الحدقة اكبر من زاوية د
الاحمرين كما مر ذلك في المرصد الرابع من الموقف الاول واما روية الشجر منكسا فمن لوازم تساوي





زاويتي الشعاع والانعكاس ولنشر اليه
هنا اشارة خفيفة وهي ان يفرض خط آ ب
عرض النهر وخط ج ب الشجر القايم على شط
ه ة الحدقة ونفرض على آ ب نقطتي د د و
على ج ب نقطتي ج ط فاذا اخرج من ة خط
شعاعي الى و وآخر الى د وجب ان ينعكس
الاول الى نقطة ط مثلا فيكون الزاوية الشعاعية اعني زاوية ه و آ كالزاوية الانعكاسية اعني
زاوية ط و ب وان ينعكس الآخر الى نقطة ج لتساوي ايضا شعاعيه ه د آ وانعكاسيه ج د ب
حتى يكون الخطوط المنعكسة على سطح الماء الى الشجر كاوتار الآلة المسماة بالجنك على ما مر في ذلك
المرصد فيكون المنعكس الى راس الشجر اطول من المنعكس الى ما تحته ولا شعور للنفس بالانعكاس على ما مر
لاعتيادها الروية بخروج الاشعة على الاستقامة فيكون راس الشجر عندها ادخل في عمق الماء و
هكذا الى اسفله فتراه منكسا راسه ابعد من سطح الماء غاير فيه جدا ولا يجوز ان ينعكس الخطان
من د الى ط ومن و الى ج والا كانت شعاعية د ه آ كانعكاسية ط د ب وهذه الانعكاسية
اصغر من زاوية ج و ب الخارجة عن مثلث د و ط فشعاعية ه د آ اصغر ايضا من هذه
الخارجة ثم نقول زاوية ه د آ اكبر للعلة المذكورة من زاوية ه و آ المساوية لزاوية ج و ب
فيكون اكبر منها ايضا فيلزم ان يكون كل من زاويتي ج و ب اكبر من الاخرى هف واما انه
لا يجوز ان ينعكس من نقطة واحدة كد مثلا خطان الى نقطتين من الشجر كنقطتي ج ط فلا يستلزم
مساواة الكل والجزء لشيء واحد كما لا يخفى المشعر الثاني السمع اي القوة السامعة وانما يحصل الادراك
السمعي كما سلف بوصول الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة حاصلة في العصبة
المفروشة في مقعره التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى تلك

العصبة

العصبة وقرعها ادركت القوة المودعة فيها فاذا انخرقت تلك العصبة او بطل حسها بطل السمع
المشعر الثالث قوة الشم وهي قوة مستودعة في زايدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي وزعم
بعضهم ان الرايحة تتأدى الى هذا المشعر بتحلل اجزاء من الجسم ذي الرايحة وتبخر
ومخالطته للمتوسط من الهواء بين القوة الشامة وذلك الجسم وزعم آخرون ان الهواء المتوسط
تتكيف بتلك الكيفية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور محل القوة فيدركها من غير
مخالطة شيء من اجزاء ذي الرايحة وايد ذلك بان ذا الرايحة كلما كان ابعد كانت الرايحة المدركة
اضعف لان جزء من الهواء انما ينفعل بالرايحة من مجاوره ولا شك ان كيفية المتأثر اضعف من
كيفية المؤثر وهذا هو الحق لان المسك القليل يعطر مواضع كثيرة ويدوم ذلك مدة بقايه ولا
يتنقل وزنه عما كان ولو كان ذلك بتحلل منه لامتنع ذلك وانت تعلم ان هذا انما يبطل انحصار الشم
في الوجه الاول ولانا في حصوله على كل واحد من الوجهين تارة معا وتارة بدلا عن الآخر كما ذكره
بعض المحققين احتج الاولون بوجهين الاول ان الحرارة تهيج الروايح وتنشرها وكذلك
كل من الدلك والسحق يحللها وينشرها والبرد يكثفها ويخفيها فدل ذلك على ان الشم
بالتحلل قلنا لا نم ما ذكرتم بل الحرارة واخواتها تعدها اي تعد الشامة والاهوية المتوسطة
بينها وبين ذي الرايحة لقبول الرايحة ادراكا واتصافا وذلك اما لتأثيرها في الهواء و
اعدادها اياه للاتصاف بالرايحة او تأثيرها في الآلة واعدادها للشم الثاني التفاحة
تذبل من كثرة الشم فلولا انه يتحلل شيء منها لم يكن كذلك قلنا ليس ذبولها من كثرته بل من
وصول النفس اليها ولكثرة اللمس فانهما يحللانها واما مجرد انتشار الرايحة منها فلا يحللها
والا لم يتفاوت مع الانتشار والشم وعدمه وهو باطل قطعا المشعر الرابع الذوق وهو قوة
مثبتة اي منتشرة منبثة انما انتشر في العصب المفروش على جرم اللسان وانما يدرك هذه
القوة الطعوم بواسطة الرطوبة المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة العذبة اي الخالية في نفسها
عن الطعوم كلها المخالطة للمذوق فيحتمل ان يكون توسطها بان تنتشر فيها اجزاء من ذي
الطعم ثم تغوص في اللسان فيدرك اللامسة طعمها فلا فايدة ح في تلك الرطوبة الا تسهيل وصول
المحسوس الحامل للطعوم الى القوة الحاسة ويكون الاحساس بملامسة المحسوس من غير واسطة
وان يكون توسطها بان تتكيف تلك الرطوبة بالطعوم من غير مخالطة فالمحسوس بالحقيقة ح
هو الرطوبة المحسوسة بلا واسطة فاذا كانت الرطوبة اللعابية عديمة الطعم كما هو حالها في
ذاتها ادت الطعوم من الاجسام الى الذايقة بصحة فيدركها كما هي وان خالطها طعم اما بان
تكيف به او يخالطها اجزاء من حامله لم تؤدها بصحة بل مخلوطة بذلك الطعم كما للمرضى الذين

حاصل

بعينه لما بهم على احد الوجهين ولذلك كان المحرور الذى غلب عليه مرة الصفراء يجد الماء المر
والسكر حلو مرا ومن ثم اى ومن اجل انها اذا خالطها طعم لو تود الطعوم بعينه بل مخلوطة بما خالطها
قال بعضهم الطعوم لا وجود لها فى ذى الطعم اى فيما اشتهر بانه ذو طعم كالعسل مثلا وانما توجد
الطعوم فى القوة الذائقة والآلة الحاملة لها وكذلك ساير الكيفيات فالحرارة انما يعلم وجودها
بالحس والذى يعطيه الحس وتشهد به وجودها فى العضو الذى فيه القوة اللامسة عند مماسة النار
واما وجودها فى النار فهم مستندون من اثارها اى النار لا يحمل ولا نوثق فى غيرها الا بالتسبيب اى
احداث تشبيه لما هو موجود فيها وعلى هذا لم يكن النار حارة فى نفسها لما سخنت غيرها اى
هذا الوهم يضمحل ويتلاشى بالتامل فى تسخين الحركة للمتحرك مع عدم حرارتها فى نفسها والجواب
انه انكار للمحسوسات التى علم وجودها فى محالها بلا شبهة وسفسطة ظاهرة البطلان
لا يستحق الجواب باظهار الخلل فى مقدماتها لان مصادمتها للضرورة كافية فى ذلك المشعر
الخامس اللمس وهو قوة مبثوثة فى العصب المخالط لاكثر البدن سيما الجلد فان العصب مخالطه
كله ليدرك به ان الهواء المجاور للبدن محرق او مجمد فيحترز عنه كيلا يفسد المزاج الذى به الحيوة
ومن الاعضاء ما ليس فيه قوة لامسة كالكبد فانها تمس الفضلات فاقتضت الحكمة الالهية ان
لا يكون لها حس لئلا يتاذى بمرورها عليها وكالكبد اذ تولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال
فانه مفرغة للسوداء وكالرية فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس فى شى من هذه الاعضاء
بل فى اغشيتها ليدرك بها ما يعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه اساس
البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتاذى بالحمل وقد يقال ان له حسا الا ان فيه
كلالا ولذلك كان احساسه بالالم اذا احس شديدا لاجل تنبيهات الاول منهم من قال ان
القوة اللمسية اربع متغايرة بالذات الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس و
الحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الاملس والخشن ومنهم من اثبت قوة خامسة تحكم
بين الثقيل والخفيف ولا يبعد كون الآلة الحاملة للقوة واحدة مع تعدد القوى اللامسة الحالة
فيها فلا يلزم من سريان اللامسة فى البدن وانتشارها فيه كونها قوة واحدة كما ان الرطوبة
الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة واذا جاز اجتماعهما فى محل واحد جاز اجتماع اللامستين
فيه ايضا اذ ليستا متباينتين وكذا بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد من قوى
متعددة اما اربع او خمس لادراك تلك الملموسات وليت شعرى لم لا يجعلون الذائقة ايضا
قوى متعددة لتعدد المذوقات ولم يجعلون اللامسة متعددة لتعدد الملموسات وقال
الامام الرازى لهم ان يجيبوا عن هذا بانا وجدنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد

في

نوع واحدة على حدة ليتم الشعور بهما والتمييز بينهما ولا شك ان بين الحرارة والبرودة نوعا من
المضادة مغايرا للنوع الذى بين الرطوبة واليبوسة وكذا الحال فى بواقى الملموسات بخلاف الطعوم
فانها مع كثرتها ليس بينها الا نوع واحد من التضاد فيكفيها قوة واحدة ولم يلتفت الى المحقق
الطوسى رضى الله عنه الثانى من التنبيهين قوة الذوق فى ادراكها مشروطة باللمس اذ لا يتصور ادراك
ذوق بلا ملامسة بين اللسان والمذوق فربما يتوهم من ذلك اتحاد الذائقة باللامسة فدفعه
بقوله ولا شك انها غيرها اذ يكفى فيها اى فى ادراك الذائقة وحده بل يحتاج ثمه الى توسط الرطوبة
اللعابية واختلاطها على ما مر فلا بد من التغاير وكيف لا والذوق يضاده اى اللمس باعتبار
الغاية لان الذوق انما خلق للشعور بما يلائم ليجتنب وتلخيصه ان الحيوان مركب من العناصر
المرتبة فصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على بعض فلا بد له من قوة يدرك بها ما
ينافى مزاجه ويخرجه عن اعتداله وهى اللامسة الدافعة للمضار كما لا بد له من قوة جاذبة للمنفعة
فبهذا الاعتبار كان بينهما تضاد وتخالف ولما كان الاجتناب عن جميع المنافيات واجبا دون
الاجتذاب بجميع الملايمات عمت اللامسة البدن قالت الحكماء ولا يمكن وجود حاسة سادسة
لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت ما فى الدرجة
الاولى فلو كان فى الامكان حس آخر لكان حاصلا للانسان وههنا ابحاث اى بحثان يختم
بهما هذا النوع اى الاول من الانواع الثلثة احدهما ان الحواس الظاهرة تختلف بالقوة والضعف فى
ادراكاتها وتفاوتها فى ذلك انما هو بحسب قوة المماسة وضعفها فكلما كان اقوى مماسة لمدركه
كان اقوى احساسا به وذلك اى التفاوت فى المماسة قوة وضعفا انما هو لغلظ الآلة ورقتها فما هو
اغلظ آلة كان اشد مماسة وعلى هذا اضعفها فى الاحساس البصر اذ آلتها النور وهو الطف
من آلات ساير الحواس ثم السمع والآلة الهواء ثم الشم وآلتها الاعضاء الصلبة الارضية
فلذلك كانت ملاياته الذ ومنافراته اشد ايلاما ثانيهما ههنا محسوسات مشتركة اى
يشترك فى ادراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج فى الاحساس بها الى قوة اخرى كالمقادير و
الاعداد والاوضاع والاشكال والحركة والسكون والقرب والبعد والمماسة فلو وجب لكل
نوع محسوس قوة على حدة كما ذهب اليه لوجب اثبات قوى اخرى لادراك هذه الامور لانها
انواع متخالفة وقد يجاب عنه بانها محسوسة بالعرض لا بالذات اى بالتبعية لا بالاصالة فلا
حاجة فيها الى قوة اخرى كما اشرنا اليه انما ذاك فيما هو محسوس بالذات وقد بين كونها محسوسة
بالعرض بقوله فانها انما تحس بواسطة اللون والضوء والحرارة والبرودة ونحوهما وتفصيله انه
مثلا ان البصر يحس بالعظم والعدد والوضع والشكل والحركة والسكون والمماسة بتوسط

الصوت واللون واللمس يدرك جميعها بتوسط حس وبرد وصلابة ولين والذوق يدرك
العظم بان يذوق طعما كثيرا والعدد بان يجد طعوما مختلفة والشم يدرك العدد بضرب
من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت رايحته غير الذي حصلت رايحته ثانيا ويدرك
الحركة والسكون بواسطة اللمس ادراكا ضعيفا واما السمع فانه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل
عليه احيانا من جهة ان الاصوات العظيمة انما تحصل في الاغلب من اجسام عظيمة وقد يستعان
به اي في ادراك بعضها بالعقل كما في ادراك الحركة والسكون لان الجسم المتحرك لا بد ان تختلف
نسبته الى اجسام اخرى كان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه وبالعكس فاذا حصل
الاحساس بذلك الاختلاف من جهة حصل الشعور بكونه متحركا ولذلك قد لا يدرك في بعض
الاوقات كراكب السفينة يراها ساكنة مع كونها متحركة حركة سريعة ويرى الشط متحركا مع كونه صح صح
ساكنا فانه لما لم يشعر بان اختلاف نسبتها الى الشط انما هو من جهتها لم ينسب تحركها
بل نسبه الى الشط فتوهمه متحركا وقد مثل استعانة الشم والسمع بالعقل في العدد والعظم ثم
اشار الى معنى آخر للمحسوس بالعرض بقوله وقد يقال المحسوس بالعرض لما لا يحس به اصلا
لكن يقارن بالمحسوس بالحقيقة كما يبصر زيدا ابا عمرو فان المحسوس ذلك الشخص وليس كونه
ابا عمرو محسوسا اصلا لا اصالة ولا تبعا بخلاف الامور السابقة فانها محسوسة بالتبعية فاطلاق
المحسوس بالعرض على هذين المعنيين بالاشتراك اللفظي وبهذا خرج الجواب عما ذكر في
المباحث المشرقية من ان هذه الامور ليست محسوسة بالعرض لان المحسوس بالعرض ما لا
يحس به حقيقة لكنه مقارن للمحسوس الحقيقي وان ثبت حقيقة الحال فاستمع لهذا المقال الشك
قد سمعت ان البياض مثلا قايم بالسطح اولا وبالذات وقايم بالجسم ثانيا وبالعرض ولا شبهة
في انه ليس معنى ذلك ان للبياض قيامين احدهما بالسطح والآخر بالجسم بل معناه ان له قياما
واحدا بالسطح لكن لما قام السطح بالجسم صار ذلك القيام منسوبا الى السطح اولا وبالذات والى
الجسم ثانيا وبالعرض فقس على ذلك معنى كون الشيء مثلا مرئيا بالذات ومرئيا بالعرض فاذا
قلنا اللون مرئي بالذات كان معناه ان الرؤية متعلقة به بلا توسط تعلق تلك الرؤية بغيره
وذلك لانا في كون رؤيته احدهما مشروطة برؤية الآخر واذا قلنا المرئي المقدار مرئي بالعرض
بواسطة اللون كان معناه ان هناك رؤية واحدة متعلقة باللون اولا وبالذات وبالمقدار ثانيا
وبالعرض وهكذا الحال في ساير الامور التي سماها مشتركة بين الحواس فهي محسوسة تبعا قطعا
واما كون الشخص ابا عمرو فلا تعلق للاحساس به البتة والمنصف اذا رجع الى نفسه وجد تفرقة
ضرورية بينهما وعلم ان المقدار مثلا له انكشاف في الحس ليس ذلك الانكشاف للابوة فاتضح

الفرق

الفرق بين معنيي المحسوس بالعرض واندفع ما ذكره الامام بل نقول اطلاق هذا الاسم
على المعنى الاول اولى كما اشار اليه المص بايراد كلمة قد في المعنى الآخر النوع الثاني القوة
المدركة الباطنة اي القوى التي يحصل بها الادراك الباطني سواء كانت مدركة او معينة
في الادراك وهي ايضا خمس الاولى الحس المشترك وهي القوة التي يرتسم فيها صور
الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة التي هي كالجواسيس لها فيطالعها النفس
ثم تدركها ولما كانت هذه القوة آلة للنفس في ادراكها سميت مدركة لها ونبه بما اي
بدل على ثبوت الحس المشترك بثلثة اوجه الاول لولا ان فينا قوة واحدة مدركة للمحسوسات
كلها بحيث يرتسم فيها باسرها لما امكننا الحكم ببعض المحسوسات على بعضها ايجابا
ولا سلبا مثل ان نحكم بان هذا الملموس هو هذا الملون او ليس هذا الملون فان القاضي
الحاكم بالنسبة لا بد ان يحضره الخصمان اي المحكوم عليه والمحكوم به حتى يمكنه ملاحظة
بينهما وايقاع احد طرفيها وليس شيء من القوى الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة فان
قيل الحاكم هو العقل فلا حاجة الى قوة اخرى قلنا سنبين ان الجزئيات لا يدركها الا قوى قد سبق
جسمانية فلا يدركها العقل فلا يحكم عليها بل لا بد من قوة جسمانية يدركها بعينها ويحكم فيما بينها
ولنا بل ان نقول فما قولك في ان حكمنا بان زيدا انسان ان كان المدرك لهما واحدا فالمدرك
للجزئي هو المدرك للكلي اعني العقل اذ لا يمكن للقوى الجسمانية ادراك الكليات وح فقد جاز
ان يكون الحاكم بين الجزئيات المحسوسة هو العقل والا اي وان لم يكن مدركهما واحدا بطل اصل
الدليل وهو ان الحاكم لا بد ان يحضره الطرفان فان قيل الحاكم هو العقل كما اشرتم اليه اولا
لكنه يمتنع ارتسام صور المحسوسات فيه فوجب ان يكون هناك قوة جسمانية يرتسم
فيها صورها كلها حتى يحضر حضورها عنده واجيب بان الحضور عند العقل لا يجب
ان يكون باجتماعها في قوة واحدة بل ربما يكفيه ارتسامها في آلات متعددة للعقل كالحواس
الظاهرة الوجه الثاني القطرة النازلة نراها خطا مستقيما والشعلة التي تدار بسرعة
شديدة نراها كالدايرة وليستا اي القطرة والشعلة في الخارج عن القوى المدركة خطا
ودايرة فهو اي كونها كذلك انما يكون في الحس وليس في الباصرة لانها انما تدرك الشيء
حيث هو حتى اذا زال عن مكانه لم تدركه فيه بل في مكان آخر فقط فهو لارتسامهما على
الوجه المذكور في قوة اخرى سوى الباصرة وليست تلك القوة هي النفس الناطقة فهو
لاستحالة اتصافها بالمقدار فهو قوة جسمانية باطنة يرتسم فيها صور المحسوسات ولقايل
ان يقول يجوز ان يكون ذلك لارتسامه في القوة الباصرة وما ذكرتم من ان الباصرة لا

تدرك النفي الاجنث فهو ممنوع اذ لا دليل عليه سوي الاستقراء الذي لا يفيد اليقين فنقول
لم لا يجوز ان ينطبع في الباصرة صورة الجسم في حيز وقيل ان ينمحي هذه الصورة عنها انطبع
فيها صورته في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في الباصرة شعرت بهما معا على الاستقامة
او الاستدارة ويؤيد ذلك ان ابن سينا سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراكها
الا على الوجه الذي صورنا. وايضا ارتسام ما له امتداد في النفس انما يستحيل اذا كان
حلول الصور فيها كحلول الاعراض في محالها وهو مما نازع فيه لان الاعراض متميزة نعته
دون الصور الوجه الثالث ما يراه النايم والمبرسم والكاهن موجود فان كل واحد
منهم يشاهد صورا محسوسة ويدرك اصواتا مسموعة بحيث لا يرتاب فيها ويميز بينها
وبين غيرها فلا بد ان يكون لتلك الصور والاصوات وجود اذ العدم المحض يستحيل ان
يتميز عن غيره ويشاهد على حسب ما يشاهد الامور الموجودة وليس وجودها في الخارج
والا لرآها كل سليم الحس فهو في المدرك وهو اي ذلك المدرك جسماني لا عقلي لما مر من
ان الجزئيات لا يدركها الا قوى جسمانية وليس حسا ظاهرا لتعطله في النوم ولان الرائي
ربما كان مغموض العينين فوجب ان يكون حسا باطنا وللقائل ان يقول لعل المدرك لها
النفس كما مر من انها تدرك الكلي والجزئي ايضا وامتناع ارتسام الصور التي لها امتداد
فيها غير مسلم عندنا لما عرفت آنفا واحتج الخصم ثانيا في المشترك بوجهين الاول
ان حصول جبل من ياقوت وبحر من زيبق كما يرى في النوم في جزء من بدن النائم ضروري
البطلان قلنا قد ينطبع شبح الكبير في الصغير انما الممتنع ان يرتسم عين الكبير في الصغير
الثاني كما نعلم انا لا نشم الروايح ولا نذوق الطعوم ولا نسمع الاصوات ولا نبصر الالوان
بالايدي والارجل كذلك نعلم انا لا نذوق ولا نلمس ولا نتخيل شيئا مما ذكرنا بالدماغ ونكون
مكابرا لانكار ما نجد كل عاقل من نفسه قلنا عدم توسط الدماغ فيه اي في الادراك الاجمالي
ح وما ذكرتموه لا يدل عليه واما انه اي الدماغ ليس آلة جزئية اي ليس جزء منه آلة للاحساسات
المذكورة كما ادعيتم. وليلكم فنعم انه لا نزاع لنا فيه الثانية من القوى المدركة الباطنة الخيال
وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك بعد غيبتها فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في
زمان ثم يغيب ثم يحضر ولولا هذه القوة وحفظها صور المحسوسات الغائبة لامتنع معرفته
اي امتنع ان نعرف ~~اذا غاب المحسوسات عن الحواس الظاهرة~~ انه الذي رأى فيما سبق
من الزمان واختل النظام اذ يحتاج الانسان ح في كل ما يحس به ان يتعرف في المرة الثانية حاله
وما يعتقدها كما في المرة الاولى فلا يتميز عنده الضار من النافع والصديق من العدو ويختل
امر

انما صورة واحدة ليس واحد منه علي ح

ادراك المحسوسات من الحواس الظاهرة ح

من شي ح

امر المعاش والمعاد واثبت وجود الخيال بوجوه ثلثة الاول قوة القبول غير قوة الحفظ فقابل
الصور القابل لها اعني الحس المشترك غير حافظها الذي هو الخيال قلنا ما تمسكتم به هو قو
ولكم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد مر بطلانه وان سلم ذلك فالحفظ مشروط بالقبول بديهية
فلا بد ان يجتمع القبول مع الحفظ فكيف يقول القائل غير الحافظ البتة حتى يثبت ان
مدرك المحسوسات يجب ان يكون مغايرا لما يحفظها الثاني الحس المشترك حاكم على المحسوسات
كما سلف دونها اي دون القوة الخيالية لان فعلها الحفظ ولا شك ان ما ليس بحاكم مغاير لما
هو حاكم قلنا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة قد تحكم تارة ولا تحكم اخرى فلا يلزم الا التغاير
بالاعتبار دون الذات الثالث الصور المحسوسة اذا كانت مرتسمة في الحس المشترك تهيدته مشاهدة
مشاهدة كما في المحسوسات الحاضرة عندنا بخلاف ما اذا كانت مرتسمة في الخيال فانها ليست
كذلك كما اذا غابت المحسوسات عنا فلا بد من تغاير القوتين بحسب الذات قلنا قد يعود
ما ذكرتم من الاختلاف بالمشاهدة وعدمها الى ملاحظة النفس وعدمها بان يكون الصور
مرتسمة في قوة واحدة فتارة تلتفت النفس اليها فتشاهدها وتارة يعرض عنها فلا يشاهدها
الثالثة من تلك القوى هي القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات
المحسوسة كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب منه والمحبة الجزئية التي يدركها
السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوي الناطقة فالوهمي
التي تحكم بان هذا الاشقر هو هذا الحلو ويتجه عليه ان النسبة التي بينهما وان كانت معنى جزئيا
مدركا للقوة الوهمية الا ان طرفيها محسوسان مدركان بالحس المشترك والحاكم لا بد ان يدرك
الطرفين والنسبة حتى يتمكن من الحكم عليها فلا يجوز ان يكون الحكم المذكور للمعاني التي
يدركها القوة الوهمية كالعداوة لها ونسبتها الى المتخيلة وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة
والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل اخرى مثل انسان
ذي راسين وانسان عديم الراس وحيوان نصفه انسان ونصفه فرس وهذا غير ثابت
لسائر الحواس فهذه القوى اخرى وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها
الى بعض او فصله عنه سميت متفكرة كما اذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقا سميت
متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم في الصور المحسوسة مع انه ليس مدركا لها اجيب بان
القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس الى كل منها ما ارتسم في الاخرى والوهمية هي سلطان
تلك القوى فلها تصرف في مدركاتها واستعمال ما هو آلة فيها بل لها تسلط على مدركات العاقلة
فتنازعها فيها وتحكم عليها بخلاف احكامها فمن سخرها للقوة العقلية بحيث صارت مطواعة لها

النفس

للقوة الوهمية الحكم الى الحس المشترك عاجز عنه القوة الحافظة ح

ليس ح

معتمد فاز فوزا عظيما ولنختم هذا النوع الثاني بابحاث الاول عرف وجود هذه القوي
للحس الباطن بتعدد الافعال الخمسه التي هي ادراك المحسوسات وادراك المعاني
الجزئيه المتعلقه بها وحفظهما والتصرف فيهما لما اعتقدوا انه لا يصدر عن الواحد الا الواحد
وقد عرفت ما فيه من الفساد ثم ان سلمنا صحته قلنا لم لا يجوز ان يكون القوة واحدة والالات
متعددة او الشرايط فتصدر تلك الافعال عنها بحسب تعددها كما جوزتموه في مواضع
اخري الثاني محل الحس المشترك والخيال هو البطن الاول من الدماغ المنقسم الي بطون
ثلثه اعظمها الاول ثم الثالث واما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما مزورده على شكل الدود
فالحس المشترك في مقدمه اي مقدم البطن الاول ليصادفه المحسوسات بالحواس
الظاهرة اولا والخيال في مؤخره لانه خزانتها التي تحفظها ومحل الوهميه والحافظه البطن
الاخير منه والوهم في مقدمه والحافظ في مؤخره على حال الحس المشترك والخيال في
البطن الاول ومحل المتخيله هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين
لتاخذ من هذه المحسوسات التي في احد جانبيها ومن هذه المعاني الجزئيه التي في الجانب
الآخر فيتصرف بالتركيب والتفصيل فيما فيهما اي في البطنين الاول والاخير من الصور
والمعاني والمشهور في الكتب المعول عليها ان المتخيله في مقدم الدودة والوهميه في مؤخرها
والحافظه في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخره شي من هذه القوى اذ لا حارس هناك
من الحواس فيكثر مصادماته المودية الي الاختلال وانما عرف مجالها المذكورة بالآفة فانها
اذا نطرق آنه الي محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصه به دون غيرها اي دون
فعل غيرها من افعال ساير القوي ولولا اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الامر
لذلك خاتمه لابحاث النوع الثاني وهو البحث الثالث اثر الكلام الذي نقلناه منهم في اثبات
هذه القوي وتعددها بعد بنايه على نفي الفاعل المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء
بمجرد ارادته مبني على ان النفس الناطقه ليست مدركة للجزئيات كما اشرنا اليه في اثناء
الكلام المنقول بالتكلم في ذلك فنقول المدرك لجميع اصناف متوهمه ومحفوظه الادراكات
هو النفس لوجوه الاول ما ذكرنا من الحكم بالكلي على الجزئي في مثل قولنا زيد
انسان وبكل جزئي على انه غير الاخر اي والحكم بسلب احد الجزئين عن الآخر كما في
قولك زيد ليس بعمرو فلا بد من قوة تدرك الكليات وجميع انواع الجزئيات من المحسوسات
مشاهدة ومتخيله والمعاني الجزئيه متوهمه ومحفوظه ولا يجوز ان يكون هذه القوة جسمانيا
اتفاقا فهو القوة العاقلة الثاني وجداني بلا شبهه اني انا الذي اسمع وابصر واجوع واشبع

وادراك

وادرك المعقولات فالمدرك للكل واحد وليس الا النفس الثالث ان النفس مدبرة للبدن
المعين فهو اي النفس بتاويل الانسان فاعل للجزئيات من الافعال التدبيريه ولا بد له
اي في كونه فاعلا للافعال الجزئيه من ادراك الجزئيات الصادرة عنه اذ الراي
الكلي نسبته الي الكل من آحاد ذلك الكلي واحدة فلا يصلح الراي الكلي لكونه مصدرا للبعض
دون البعض فالنفس مدركة للجزئيات وفي المباحث المشرقيه هي مدبرة لبدن شخصي
وتدبير الشي الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو هو
فاذن هي مدركة البدن الجزئي وللخصم القايل بان النفس لا تدرك الجزئيات وجوه الاول
نعلم ضرورة ان ادراك المبصرات حاصل للبصر وادراك الاصوات للسمع وعلى هذا ادراك
ساير المحسوسات فانه حاصل للحواس المخصوصه وانكار ذلك مكابرة مصادمة للبديهه فلا
يلتفت اليه الثاني ان كل عضو هو محل لقوة توجب آفته فعله الذي نسب اليه فلولا انه فعله
حقيقة لما كان كذلك وهذا انما يظهر في الحواس الظاهرة واما في الباطنه فيستعان بالتجارب
الطبية من ان الآفة متي حدثت في مقدم البطن الاول اختل الاحساس دون تخيل المحسوسات
السابقة ومتي حدثت في مؤخره اختل التخيل دون الاحساس وهكذا الحال في ساير
القوى الباطنه الثالث اذا ادركنا الكرة الشخصيه مثلا فلا بد له اي لادراكنا اياها
ان يرتسم في المدرك صورتها المتصفه بمقدار مخصوص ووضع معين وحيز لانه لها
ومن المحال ارتسام ما له وضع وحيز فيما لا وضع ولا حيز له اعني النفس المجردة بل لا بد
ان يكون ارتسامه في قوة جسمانيه الرابع اذا تصورنا مربعا متخصصا على مقدار مخصوص
مجنحا بمربعين متخصصين على وضع معين هكذا فانا نميز بين المربعات الثلثه ونشير الي
وضع كل من الآخر على معنى ان هو من صاحبه فاحد الجناحين عن يمين المجنح والآخر عن
يساره فلو كان محله اي محل ارتسام هذا المتصور هو النفس لزم كونه اي كون هذا المحل الذي
هو النفس منقسما انقساما في الكم وانه باطل لانها مجردة عن المادة فلا تقبل الانقسام المقداري
والجواب عن وجوه الخصم ان شيا من ذلك الذي ذكره لا ينفي كونه من الآلات والنفس هي المدركه
فيرتسم الجزئيات في تلك الآلات ويدركها النفس بلاحظتها لما ارتسم في آلاتها فلا يلزم انقسام
النفس ولا كونها ذات وضع وحيز ويكون آفة الفعل باختلال الآلة دون المدرك ويصح اسناد
الادراك الي تلك الآلات وان لم تكن مدركة حقيقه وهذا القدر الذي لا يفيد شبهة الخصم كاف
للمستدل في اثبات القوى المذكورة اذ يعلم بالضرورة انه لولا اختصاص كل عضو من تلك الاعضاء
بقوة مخصوصة لما اختص بكونه آلة لنوع من المدركات دون الآخر وبذلك يثبت وجود القوى

سات

دي

الحواس

وتعددها وهو المط النوع الثالث القوى الفاعلة هي التي عبر عنها فيما سبق بالمحركة على
معنى ان لها مدخلا في الحركة اما بالتحريك او الاعانة على قياس ما مر في المدركة وفايدة العدول
لما هو وينقسم الى نوع باعثة على الحركة ونوع محركة مباشرة للتحريك اما الباعثة وتسمى شوقية و
نزوعية فاما لجلب النفع وتسمى شهوية واما لدفع الضر وتسمى غضبية واما المحركة فهي التي تمدد
الاعصاب بتشنج العضلات فيقرب الاعضاء الى مباديها كما في قبض اليد مثلا وترخيها اي
ترخي الاعصاب بارخاء العضلات فيبعد الاعضاء عن مباديها كما في البسط اي بسط اليد فهذه
القوة المنبثة في العضلات هي المبدا القريب للحركة والمبدا البعيد هو التصور وبينهما الشوق و
الارادة فهذه مبادى اربعة مترتبة للافعال الاختيارية الصادرة فان النفس يتصور الحركة اولا فينبعث
اليها ثانيا بناء على اعتقاد نفع فيها فيريدها ثالثا الارادة تقصد اليها وايجاد لها فيحصل الحركة
بتمديد الاعصاب وارخائها رابعا وقال بعضهم الشوق انما يوجد فيمن ليس قدرته تامة
فيتردد ويشتاق واما الذي يثق بقدرته فلا شوق له القسم الثالث من الاقسام الثلث
التي في الفصل الثالث المعقود لبيان المركبات التي لها نفس في النفس الانسانية اي
في بيان قواها ولذلك قال وقواها يعني المخصوصة بها يسمى القوة النظرية والعقل النظري و
باعتبار استنباطها للصناعات الفكرية ومزاولتها الراي والمشورة في الامور الجزئية مما
ينبغي ان يفعل او يترك يسمى القوة العملية والعقل العملي فهاتان قوتان متغايرتان اما بالذات
او بالاعتبار اختص بهما الانسان من بين ساير الحيوان فالاولى للاحكام الكلية صادقة
كانت او كاذبة والثانية للاحكام المتعلقة بالافعال الجزئية كانت خيرات او شرورا جميلة او
قبيحة وهذه القوة مستمدة من القوة النظرية لان استخراج الاراء الجزئية انما يكون بضرب
من التامل والقياس فلا بد هناك من مقدمة كلية كان يقال مثلا هذا الفعل كذا وكذا
وكل ما هو كذا فهو جميل ينبغي ان يفعل او قبيح ينبغي ان يترك فيكون صغرى القياس
شخصية وكبراه كلية فيحصل منهما راي في امر جزئي مستقبل من الامور الممكنة فان
الواجبات والممتنعات لا تروي في كيفية ايجادها واعدامها وكذا الماضي والحاضر لا تروي
فيهما ايضا للايجاد او الاعدام بل ذلك مخصوص بالامور المستقبلة واذا حكمت هذه القوة
بهذا الراي الجزئي تبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن ويحدث فيها اي
في النفس الانسانية من القوة العملية الشوقية هيات انفعالية يتبعها احوال بدنية هي
الضحك التابع للتعجب الحادث في النفس من ادراك الامور الغريبة لخفية الاسباب و
للخجل والحياء واخواتهما من الخوف والحزن والحقد وغيرها من الانفعالات المختصة بالانسان

تشنج [illegible] الجلد

ادراكها [illegible] باعتبار [illegible] السلفية تسمى القوة

نظهر

نظهر ان النفس تتاثر من قواها كما انها تؤثر فيها القسم الخامس من الاقسام الخمسة التي نطوي
عليها الفصل الثاني من فصول المرصد الاول من مواقف الجواهر فلا يستبعد ورود الخامس
عقيب الثالث في المركبات التي لا مزاج لها اعلم ان حر الشمس وغيره يصعد الى الجو اجزاء
واما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وصعوده ثقيل واما نارية وارضية وهو الدخان وصعوده
خفيف وليس ينحصر الدخان كما تعورف في الجسم الاسود الذي يرتفع مما يحرق بالنار وقلما يصعد
البخار والدخان ساذجا بل يتصاعدان في الاغلب ممتزجين ومنهما يتكون جميع الآثار العلوية
اما البخار فان قل واشتد الحر في الهواء حلل الاجزاء المائية وقلبها الى الهوائية وبقي الهواء الصرف والا
اي وان لم يكن الامر كذلك بل كان البخار كثيرا او لم يكن في الهواء من الحرارة ما تحلله فان وصل ذلك
البخار بصعوده الى الطبقة الزمهريرية التي هي الهواء البارد كما عرفت عقد ببرودة وتكاثف
فصار سحابا وتقاطرت الاجزاء المائية اما بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر واما مع جمود
اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصيرورته حبات كبارا فهو الثلج
وان كان الجمود بعده فهو البرد وانما يستدير ويصير كالكرة بالحركة السريعة الخارقة للهواء بصادمته
فيمحي الزوايا عن جوانب القطرات المنجمدة وان لم يصل البخار الصاعد الى الزمهريرية فاما ان يكون
كثيرا او قليلا فالكثير قد ينعقد سحابا ماطرا كما حكى ابن سينا انه شاهد البخار قد صعد من
اسافل بعض الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك
الغمامة في الشمس وكان من يحتها من اهل القرية التي كانت هناك يمطرون وقد لا ينعقد فهواي هذا
البخار الكثير المتكاثف الذي لم ينعقد سحابا ماطرا الضباب المجاور لوجه الارض واما قليلا اي
اي السحابة تغشى الارض
قليل البخار الذي لم يصل الى تلك الطبقة فانه قد يتكاثف ببرد الليل فينزل نزولا ثقيلا في اجزاء
صغار لا يحس بنزولها الا عند اجتماع شيء يعتد به اما بلا جمود بعد النزول وهو الطل او معه وهو
الصقيع ونسبته الى الطل كنسبة الثلج الى المطر وقد يتكون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشديد
فيحصل ح منه الاقسام المذكورة قال الامام الرازي ان تكون هذه الاشياء في الاكثر من تكاثف
البخار وفي الاقل من تكاثف الهواء واما الدخان فربما خالط السحاب بان يرتفع البخرة والادخنة
مختلطة الى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار وينعقد سحابا فيحتبس ذلك الدخان في جوف
السحاب فيخرق اما في صعوده بالطبع لبقايه على حرارته المقتضية لتصعيده او عند هبوطه للتكاثف
اي لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل اليه فيحدث من حرقه له اي حرق الدخان وتمزيقه للسحاب
صاعدا او هابطا وقصا لنه اي صوت هو الرعد وقد يشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لانه
شيء لطيف وفيه مائية وارضية عمل فيهما الحرارة والحركة والمخلخلة المازجة عملا قربه من

القسم الخامس في المركبات التي [illegible] الفصل الثاني

الذهبية فصار بحيث يشتعل بادنى سبب فيشتعل فكيف لا يشتعل بالتسخين القوي الحاصل من
الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة واذا اشتعل فلطيفه ينطفي سريعا وهو البرق وكثيفه لا
ينطفي حتى يصل الى الارض وهو الصاعقة واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل
ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما
احترقت من الذوب وقد اخبرنا اهل التواتر بان الصاعقة وقعت في شيراز على قبة الشيخ
الكبير ابي عبد الله بن خفيف قدس سره فاذاب قنديلا فيها ولم يحرق شيا منها وربما
كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا ما يقع على الجبل فيدكه دكا ويحكى ان صبيا
كان في صحراء فاصاب ساقه صاعقة فسقط رجلاه ولم يخرج منه دم لحصول الكي بحرارتها و
اعلم ان الدخان قد يصل الى كرة النار وذلك لانه اجزاء ارضية يابسة جدا فيحفظ الحرارة التي
يصعد بها بخلاف البخار فيحترق الدخان ح كالشمعة التي تطفا ويحاذى بها من تحت شمعة مشتعلة
فيشتعل الدخان الواصل الى الشمعة الفوقانية فتتصل النار التي وقعت في ذلك الدخان بالشمعة السفلانية
فيشتعل بهذه النار فما كان منه اي من الدخان لطيفا صار مشتعلا ونفذ فيه النار بسرعة فيرى ذلك
المشتعل كانه كوكب ينقض وهو الشهاب وما كان منه كثيفا الا في الغاية تعلق به النار تعلقا تاما من
غير اشتعال بل يثبت فيه الاحتراق ودام متصلا لا ينطفي اياما او شهورا ويكون على صورة ذوابة
او ذنب او رمح او حيوان له قرون كما اشار اليه بقوله وهو الذوابات والاذناب والنيازك وذوات
القرون وما كان من البخار في الجو علامات سود او حمر على حسب غلظ المادة فاذا كانت غليظة
ظهرت الحمرة واذا كانت اغلظ ظهر السواد وقد يقف الذوابات ونحوها تحت كوكب فيديرها الفلك
معه متابعة اياه فترى كان لذلك الكوكب ذوابة او ذنبا او قرنا واحدا او اكثر من واحد وهذه الاقسام
التي ذكرناها للدخان الواصل الى كرة النار اذا اتصلت بالارض احرقت ما عليها وتسمى الحريق وفي
المباحث المشرقية اذا ارتفع بخار دخاني لزج دهني وتصاعد حتى وصل الى حيز النار من غير ان
ينقطع اتصاله عن الارض اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كان تنينا ينزل من السماء الى الارض فاذا
وصلت الى الارض احرقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها وسبيل ذلك سبيل السراج المطفاة
اذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الاول الى الثاني فاحدث اللهب الى فتيلته وايضا
نقول فالدخان قد ينكسر حره عند الوصول الى الكرة الزمهريرية فيثقل فيرجع بطبعها الى الارض
او لا ينكسر وح يصعد ويصادم كرة النار لان الفلك على ما وقع في الشرح لان نفوذه في النار البسيط
الغالبة على الحالة الطبيعية غير معقول بحسب الظاهر فيرجع ويرتد بمصادمته كرة النار المتحركة
بحركة الفلك رجوعا على جهات مختلفة كالبرد بعضا دايمة سهام على جهات شتى وعلى التدريج

غليظا اي كثيفا جدا تعلق به النار تعلقا يحدث ح

فيتموج الهواء ويضطرب وهو الريح قيل قد وقع في كلام ارسطو ان الريح تحد بانه متحرك هو
هواء لا بانه هواء متحرك قال الامام الرازي والذي يمكن ان يقال فيه ان الهواء مادة الريح
وموضوعها فلا يجوز وضعها موضع الجنس ولذلك الذي ذكرنا من حال الدخان في توليد الريح
كان الترميادي الرياح فوقانية كما تشهد به التجربة والريح كما يحدث بهذا الطريق في الاغلب فقد
يحدث ايضا بان يتخلخل الهواء فيندفع عن مكانه بواسطة عظم مقداره فيدافع ما يجاوره فيطا
ويدافع ذلك المجاور ايضا مجاوره ثم فيتموج الهواء ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية
ما فيقف وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع الرياح الاجزاء الارضية فيستدير فينضغط
الاجزاء الارضية بينها مرتفعة كانها ملتوية على نفسها وهي الزوابع جمع زوبعة وهي
الريح المستديرة على نفسها والاعصار المسمى بالفارسية بكرد باذ هنا وقد قيل بين
الريح والمطر تمانع وتعاون اما الريح في الاكثر فلطف مادة السحاب بحرارتها وتفرقها بتحريكها
والمطر يثقل الادخنة ويصل بعضها ببعض فيثقل ح ولا يتمكن من الصعود فكلما يكثر فيها المطر
يقل فيها الريح وبالعكس واما التعاون فلان المطر يبل الارض فيمدها لان يتصعد منها
دخان اذ الرطوبة تعين على تحلل اليابس والريح يجمع السحاب او يهب منها برودة السحاب الى
باطنه فيشتد البرد المكثف واما مهاب الرياح فغير منحصرة حقيقة في عدد الا انهم جعلوا
اصولها اربعة هي نقطة المشرق والمغرب والشمال والجنوب والعرب يسمي الرياح التي
تهب منها بالقبول والدبور والشمال والجنوب ويسمي التي تهب مما بينها نكباء وايضا نقول
قد يحدث في الجو اجزاء رطبة رشية صقيلة لطائف يحيط تلك الاجزاء بغيم رقيق لطيف
لا يحجب ما وراءه عن الابصار فينعكس منها اي من تلك الاجزاء الواقعة على ذلك الوضع ضوء
البصر لصغرها الى القمر فيرى في تلك الاجزاء ضوءه دون شكله فان الصقيل الذي ينعكس
منه شعاع البصر اذا صغر جدا بحيث لا ينقسم في الحس ادى الضوء واللون دون الشكل
والتخطيط كما في المرآة الصغيرة وتلك الاجزاء الرشية مرايا صغار متواصلة على هيئة الدائرة فيرى
جميع تلك الدائرة كانها منورة بنور ضعيف ويسمى الهالة وانما لا يرى الجزء الذي يقابل القمر
من ذلك الغيم لان قوة الشعاع يخفي حجم السحاب الذي لا يستره فلا يرى فيه خيالا لتحريك
والتي انما ترى على الاستقامة نفسه لا شبحه بخلاف اجزائه التي لا يقابله فانها يؤدي خيال
ضوء كما عرفت قبل واكثر ما يتولد الهالة عند عدم الريح فان تمزقت من جميع الجهات دلت
على الصحو وان تخن السحاب حتى بطلت دلت على المطر لان الاجزاء المائية قد كثرت وان انخرقت
من جهة دلت على ريح تاتي من تلك الجهة واذا اتفق ان يوجد سحابتان على الصفة المذكورة

الهالة

الطفاوة
دائرة الشمس

لحدبها تحت الاخرى حدث هناك هالة تحت هالة ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم
انه راي سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس ويسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل
السحب الرقيقة ومع ذلك فقد زعم ابن سينا انه راى حول الشمس هالة تامة في الوان قوس قزح وراي
بعد ذلك هالة فيها قوسية قليلة واما قوس قزح هالة اذا كثف السحاب واظلم وحكى ايضا انه راي حول
القمر هالة قوسية اللون لان السحاب كان غليظا فتشوش في اداء الضوء وعرض ما يعرض القوس وقد
يحدث مثل ذلك الذي ذكرنا من الاجزاء الرشية الصقيلة على هيئة الاستدارة في خلاف جهة
الشمس وهي قوس قزح وتفصيله انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء رشية لطيفة صافية على
تلك الهيئة وكان وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا ادبر
على الشمس ونظر الى تلك الاجزاء انعكس شعاع البصر منها الى الشمس ولما كانت صغيرة جدا لم
يؤد الشكل بل اللون الذي يكون مركبا من ضوء الشمس ولون المراة ويختلف الوانها اي الوان
قوس قزح بحسب اختلاف اجزاء السحاب في الوانها وبحسب ما وراءها من الجبال والوان
ما ينعكس منها الضوء من الاجرام الكثيفة ورايت بعض فضلاء زماننا ممن له في المناظر
كعب عال وهو المولى الفاضل كمال الملة والدين الحسن الفارسي برد مضجعه يدعي بطلان
ذلك الذي ذكرنا من اسباب الهالة وقوس قزح لكنه اي ما ذكرنا فيها راي الجمهور فذكرناه
متابعة لهم وفي المباحث المشرقية زعم بعضهم ان السبب في حدوث امثال هذه الحوادث هو
اتصالات فلكية وقوى روحانية اقتضت وجودها وهو لا يكون من قبيل الخيالات وهو ان يرى
صورة شيء مع صورة شيء آخر مظهر له كالمراة فيظن ان الصورة الاولى حاصلة في الشيء الثاني ولا
يكون فيه بحسب الامر قال الامام وهذا الذي ذكره لا ينافي ما ذكرناه فان الصحة و
المرض قد يستندان الى اسباب عنصرية تارة والي اتصالات فلكية وتاثيرات نفسانية
اخرى لكن هذا الوجه يؤيده ان اصحاب التجارب شهدوا بان امثال هذه الحوادث في
الجو يدل على حدوث حوادث في الارض فلولا انها موجودات مستندة الى تلك الاتصالات
والاوضاع لم يستمر هذا الاستدلال وايضا يقول فالبخار المحتقن في الارض يخرج القليل من
مسامها وينقلب الكثير بمعونة البرد الذي في باطن الارض ماء ويشقها فيخرج منها ومنه
العيون السيالة اذا كان البخار كثيرا فيحصل المدد بعد المدد كان الفائض يجذب الباقي ضرورة
امتناع الخلاء فان البخار الذي انقلب ماء وفاض الى وجه الارض وجب ان ينجذب الي
مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو ايضا ماء ويفيض وهكذا يستتبع كل جزء منه
جزءا آخر قال الامام الرازي واما العيون الراكدة فتحدث من ابخرة بلغت من قوتها ان اندفعت

الي

جمع القناة
مسامها ج
قلل
كب
ملخص
خرج

الي وجه الارض ولكنه لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها ان يطرد تاليها سابقها وهذا الكلام بناء على
ما ذكره المصنف من التعليل بامتناع الخلاء ويشبه ان يعلل السيلان بكثرة الابخرة المنصبة للاندفاع
الى فوق والركود بقلتها فتأمل قال وسياه القني والآبار متولدة من ابخرة ناقصة القوة عن ان تشق
الارض فاذا ازيل ثقل الارض عن وجهها صادفت منفذا يندفع اليه بادنى حركة فان لم يجعل هناك
سيل فهو البير وان جعل فهو القناة ونسبة القني الى الآبار كنسبة العيون السيالة الى الراكدة
واعلم ان النزح من الآبار والعيون الراكدة سبب لينبوع الماء فيهما لان ثقل الماء الظاهر يمنع سائر
الابخرة عن الظهور فاذا نزح قويت تلك الابخرة واندفعت الى الخارج وقد اختلفوا في ان هذه
المياه متولدة من اجزاء مائية متفرقة في عمق الارض اذا اجتمعت او من الهواء البخاري الذي ينقلب
ماء وهذا الثاني وان كان ممكنا الا ان الاول اولى لان مياه العيون والقنوات والآبار تزيد بزيادة الثلوج
والامطار وايضا يقول فالبخار والدخان اللذان في الارض قد يكثران ويريدان الخروج منها بنفوذ و
مسامها لكثافته فيزلزلانها بحركتهما ومنه يتكون الزلازل واذا كانا قليلين او كانت مفتوحة لم
يكن زلزلة ولذلك قل الزلازل في الاراضي الرخوة ولما كثرت الآبار والقني في ارض صلبة قلت
زلازلها وقد يخرج البخار والدخان الممتزجان امتزاجا مقربا الى الدهنية وقد صارا نارا لشدة الحركة
المقتضية للاشتعال والانقلاب الي النار به وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث اصوات
هائلة ثم ان وقع هذا الشق في بلدة جعل عاليها سافلها وربما كان في موضع الانشقاق وهدات
فيسقط ما فوق الارض في تلك الوهدات وقليلا ما يتزلزل الارض لسقوط قلل الجبال عليها
بتواتر المطر وشدته وايضا يحدث في الارض قوة كبريتية وفي الهواء رطوبة تختلط ببخار الكبريت
باجزاء الهواء الرطب فيفيد مزاجا فيصير دهنا اي في طبيعة الدهن وربما تشتعل بانوار الكواكب
وغيرها فترى بالليل في ذلك الموضع شعل مضيئة غير محترقة احتراقا فاعتد به وذلك للطفها
معان جامعة لما فيه ما ذكرناه في الفصل الثاني او في المرصد الاول كله آراء الفلاسفة حيث نفوا
القادر المختار كما سبقت اليه الاشارة في اثناء الكلام مرة بعد اخرى فاحالوا اختلاف الاجسام
بالصور الى استعداد في موادها يقتضي اختلاف الصور الحالة فيها واحالوا اختلاف آثارها
الي صورها المتباينة وامزجتها المتخالفة واحالوا كل ذلك في الاجسام العنصرية واسندوه بالآخرة
الي حركات الافلاك واوضاعها واما المتكلمون فقالوا الاجسام متجانسة بالذات اي متوافقة الحقيقة
لتركبها من الجواهر الافراد وانها متماثلة لا اختلاف فيها وانما يعرض الاختلاف للاجسام لا في
ذواتها بل بما يحصل فيها من الاعراض بفعل القادر المختار فالاجسام على رايهم متوافقة في
الحقيقة متخالفة بالامور الخارجية عن ذواتها والاعراض التي تركب منها الجسم مختلفة بالحقيقة

قطعا فيكون الاجسام ايضا كذلك اي مختلفة بالحقيقة وقد سبق في المقصد الثاني من
الفصل الاول من هذا المرصد انه لا محيص لمن يذهب الى تجانس الجواهر الافراد من جعل الاعراض
داخلة في حقيقة الجسم وهو مبني على ان الاجسام متخالفة الحقايق بالضرورة فيكون منافيا لما
قد اجمعوا عليه من تماثلها في الحقيقة وتخالفها بالامور الخارجة لا محالة فيها المرصد
الثاني في عوارض الاجسام واحوالها وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول في ان الاجسام
محدثة وضبط الكلام في هذا المقام ان يقال انها اما ان تكون محدثة بذواتها وصفاتها او
قديمة بذواتها وصفاتها او قديمة بذواتها محدثة بصفاتها او بالعكس فهذه اربعة اقسام
منحصرة الى نقيض الامر ثم اما ان نقول بواحد منها او لا نقول بل نتردد ونتوقف فهذه خمسة
احتمالات الاول انها محدثة بذواتها الجوهرية وصفاتها العرضية وهو الحق وبه قال
المليون كلهم من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس الثاني انها قديمة بذواتها وصفاتها
واليه ذهب ارسطو ومن تبعه من متاخري الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وتفصيل مذهبهم
انهم قالوا الاجسام تنقسم كما علمت الى فلكيات وعنصريات اما الفلكيات فانها قديمة بموادها
وصورها الجسمية والنوعية واعراضها المعينة من المقادير والاشكال وغيرها الا الحركات والاوضاع
المتشخصة فانها حادثة قطعا ضرورة ان كل حركة مشخصة مسبوقة باخرى لا الى نهاية وكذا الاوضاع
المعينة التابعة لها واما مطلق الحركة والوضع فقديم ايضا لان مذهبهم ان الافلاك متحركة حركة
مستمرة من الازل الى الابد بلا سكون اصلا واما العنصريات فقديمة بموادها وبصورها الجسمية
بنوعها وذلك لان المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور
خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود متعاقبا افرادها ازلا وابدا وبصورها النوعية
بجنسها وذلك لان مادتها لا يجوز خلوها عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان يكون معها واحدة
منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود
بتعاقب انواعه ثم الصور الشخصية فيهما اي في الصورة الجسمية والنوعية والاعراض المخصصة
المتعينة محدثة ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون مثلا نوع النار
حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب افراده الشخصية عندهم ~~ولا امتناع ايضا~~ اذ يجوز حصوله
من عنصر آخر بطريق الكون والفساد في استمراره كذلك ولا في استمرار انواع المركبات في ضمن
افرادها المتعاقبة بلا نهاية الثالث انها قديمة بذواتها محدثة بصفاتها وهو قول من
تقدم ارسطو من الحكماء وهؤلاء قد اختلفوا في تلك الذوات القديمة فمنهم من قال انه جسم
واختلف في ذلك الجسم اي الاجسام هو فقال ثاليس الملطي انه الماء الذي هو المبدع الاول

ومنه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما قال صاحب الملل والنحل فكانه اخذ مذهبه
من الكتب الالهية ففي التوراة ان الله تعالى خلق جوهرا ونظر اليها نظر الهيبة فذابت و
صارت ماء فحصل البخار وظهر على وجهها بسبب الحركة زبد فارتفع منها دخان فحصل من
زبدها الارض ومن دخانها السماء وقيل الارض وحصل البواقي بالتلطيف وقيل النار وحصلت
البواقي بالتكثيف وقيل البخار وحصلت العناصر بعضها بالتلطيف وبعضها بالتكثيف وقيل
الخليط من كل شيء لحم وخبز وغير ذلك فاذا اجتمع من جنس منها شيء له قدر محسوس ظن انه
قد خلق ولم يحدث انما حدثت الصورة التي اوجبها الاجتماع وقد سبق كلام في هذه الاختلافات
في بيان عدد العناصر ومنهم من قال انه ليس بجسم واختلف فيه بما هو فقالت الثنوية من
المجوس النور والظلمة فانهما قديمان وتولد العالم امتزاجهما وقال الحرنانيون منهم القايلون
بالقدماء الخمسة النفس والهيولى وقد عشقت النفس بالهيولى لتوقف كمالاتها الحسية
والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما انواع المكونات وتعلقت الصنق بالباري للتخمين يعني
الصوفي اوالولوع والا فهو متعدد بنفسه وقيل هي الوحدة فانها تحيزت وصارت الوحدات نقطا
ذوات اوضاع واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت
السطوح فصارت جسما وقد يقال ان اكثر هذه الكلمات رموز واشارات لا يفهم من ظواهرها
مقاصدهم الرابع انها حادثة بذواتها قديمة بصفاتها وهذا لم يقل به احد لانه ضروري البطلان
فجعله من الاقسام العقلية والاحتمالات بالنظر الى بادي الراي الخامس التوقف في
الكل اراد به ما عدا الاحتمال الرابع اذ لا يتصور من عاقل ان يتردد ويتوقف فيه بل لا بد ان
ينفيه بديهية وهو مذهب جالينوس اذ يحكى عنه انه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلامذته
اكتب عني ما علمت ان العالم قديم او محدث وان النفس الناطقة هي المزاج او غيره وقد طعن
فيه اقرانه بذلك حين اراد من سلطان زمانه تلقيبه بالفيلسوف اذا عرفت هذا فيقول لنا
في حدوث الاجسام بذواتها مسالك ستة الاول وهو المشهور المبسوط في اثبات
هذا المطلب الاجسام لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث بذاته وصفاته
فالاجسام حادثة كذلك اما المقدمة الثانية فظاهرة لان تقدم ما لا يخلو عن الحوادث يستلزم
تقدم الحادث بالضرورة فيه كلام سيرد عليك واما المقدمة الاولى فلوجهين الاول ان الاجسام
لا تخلو عن الاعراض لما مر اشارة الى ما عرف به ان الاجسام لا تخلو عن الالوان والتاليف
وما ينبسط من الاعراض والاظهر ان يقال لما سيجيء اي في المقصد السادس من هذا المرصد و
اذ لا يوجد الاجسام بدون التباين فهينا لان كل موجود لا بد ان يكون متميزا عن موجود آخر

بالضرورة وقد بينا ان التمايز بين الاجسام انما هو بالاعراض بناء على تماثل الجواهر الفردة التي
تألفت الاجسام منها ثم الاعراض حادثة لانها لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو حادث
وقد مر بيانهما اي بيان ان التمايز بين الاجسام لا يكون الا بالاعراض وبيان ان الاعراض
لا تبقى زمانين ولم نقتصر على ذكر بيان الثاني لكان اولى لقوله وقد بينا الثاني من
الوجهين ان يقال الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان فالجسم لا يخلو عن الحوادث
انما قلنا ان الجسم لا يخلو عنهما لانه لا يخلو عن الكون في حيز بالضرورة فان كان في ذلك
الحيز مسبوقا بالكون اي بكون آخر في ذلك الحيز فهو ساكن لان السكون هو الكون الثاني
في المكان الاول والا اي وان لم يكن كونه في ذلك الحيز مسبوقا بالكون فيه فهو متحرك لا يقال
دليلكم منقوض بالجسم في اول زمان حدوثه لجريانه فيه مع انه ليس متحركا ولا ساكنا اذ لم يتصف
بكونين لا في المكان الاول ولا في المكان الثاني لانا نقول الكلام في الجسم الباقي فيدعى انه
لا يخلو عن الحركة والسكون لا في الجسم الحادث فلا نقض واذا اورد هذا السوال على طريق المناقضة
كان منعا لا يضر المعلل اذ مقصود حدوث الجسم وانما قلنا ان الحركة حادثة لوجوه الاول
ماهية الحركة هي المسبوقية بالغير اي ماهيتها يقتضي المسبوقية لذاتها لانها الانتقال من حال الى
حال اخرى بل نقول هي الكون الثاني في مكان آخر فيكون مسبوقا بالحالة الاولى والكون الاول
وماهية الازلية عدم المسبوقية بالغير وبينهما تناف بالذات فلا يكون الحركة ازلية وذلك معنى الحادث
الثاني الماهية لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا عن التعينات باسرها
ولا شك ان شيئا من جزئيات الحركة لا توجد الا في ضمن الجزئيات لان المطلق لا يتصور وجوده منفردا
عن التعينات في الازل لان كل جزئي منها منقسم الى اجزاء لا يمكن اجتماعها فلا توجد الاستحالة
فلا يوجد ماهيتها ايضا فيه اي في الازل فماهيتها حادثة كجزئياتها الثالث كل حركة من الحركات
الجزئية مسبوقة بعدم ازلي فيجتمع العدمات اي عدمات جميع الحركات الجزئية في الازل ولا يوجد
في الازل حركة اصلا والا اجتمعت تلك الحركة عدمها هف واعترض عليه بان الازل ليس وقتا محدودا
او زمانا مخصوصا اجتمع فيه عدم الحركات كلها حتى ان وجد فيه شيء منها جامع عدمه فيلزم اجتماع
النقيضين بل معنى كونها ازلية ان تلك العدمات لا بداية لها ولا ترتب بينها بخلاف وجوداتها فان
لها بداية وترتبا فليس يعرض شيء من اجزاء الازل الا ويتقطع فيه شيء من تلك العدمات التي لا بداية
لها بوجود من تلك الوجودات وليس لاجزاء الازل انقطاع في جانب الماضي فاذا وجد في كل جزء منها
حركة وانقطع فيه عدمها لم يكن هناك محذور الا ان الوهم قاصر عن ادراك الازل فيحسب انه
وقت معين اجتمع فيه وجود الحركة مع عدمها وقد تكلمت ههنا لبيان حدوث الحركة وجوه آخر

وقد يذكرهم

٢٨٦

مآلها الى ما ذكرنا وانما تختلف العبارة دون المعنى فتركناها وذلك مثل ما قيل من انه ان
لم يوجد شيء من الحركات في الازل كان افرادها كلها حادثة وان وجد فيه شيء منها فان كان
مسبوقا بالغير كان الازلي مسبوقا بغيره وان لم يكن مسبوقا بغيره كان ذلك اول الحركات
فيلزم تناهيها ومآله اما الى الوجه الثاني وهو ان جزئيات الحركة اذا كانت حادثة كانت ماهيتها
كذلك واما الى الوجه الثالث واعلم ان الذاهبين الى قدم الجسم لم يذهبوا الى انه موصوف بحركة
جزئية ازلية بل قالوا انه متصف بحركات متعاقبة لا نهاية لها وكل جزئي منها يوجد في جزء من
الازل على ما قررناه وهذا معنى قولهم ماهية الحركة قديمة وان كل واحد من احادها حادث فالوا وعدم
خلو عن مثل هذه الحوادث التي لا نهاية لاعدادها لا يستلزم حدوثه ولا كون الحادث قديما فلا بد
لنا في ابطال كلامهم من بيان امتناع تسلسل الحوادث المتعاقبة بلا نهاية حتى يتيسر لنا ان نقول
الجسم لا يخلو عن حوادث متناهية وكل ما لا يخلو عن حوادث كذلك كان حادثا والا لزم قدم الحادث
او خلوه عن تلك الحوادث فلذلك قال الرابع من وجوه حدوث الحركة وامتناع تعاقب افرادها
الى غير النهاية طريقة التطبيق وقد عرفتها في مباحث ابطال التسلسل وتقريرها ههنا ان
نقول لو تسلسلت الحركات متعاقبة بلا نهاية كان لنا ان نفرض من حركة ما كالدورة معينة مثلا الى
جملة اخرى ثم نطبق الجملتين الجزء الاول من احديهما بالاول من الاخرى والثاني بالثاني وهكذا الى
نهاية فان كان بازاء كل من اجزاء الجملة الزائدة جزء من اجزاء الجملة الناقصة كان الشيء مع غيره كهو لا
مع غيره فيكون الزائد مساويا بالناقص هف والا وجد في اجزاء الزائدة ما لا يوجد بازائه من الناقصة
جزء فينقطع الناقصة ضرورة فيكون متناهية والزائدة انما زيد عليها متناه والزائد على المتناهي
بالمتناهي متناه بلا شبهة فيكون الزائدة ايضا متناهية فيلزم تناهيهما وهو خلاف المفروض اعني عدم
تناهيهما في تلك الجهة فلو كانت الحركات غير متناهية كانت متناهية وما استلزم وجوده عدمه كان
محالا قطعا وقد عرفت الكلام عليها اي على الاستدلال بالتطبيق في ابطال التسلسل سوالا وجوابا فلا
نعيده
الخامس من تلك الوجوه طريقة التضايف وقد عرفتها ايضا هناك وتقريرها
ههنا ان الحركات يتألف من اجزاء بعضها سابقة وبعضها مسبوقة ولنجعلها اياما مثلا فلو كانت
تلك الايام غير متناهية امكن لنا ان نجعل من يوم ما وهو اليوم الذي نحن فيه جزءا اخيرا فنقول هذه الجملة
في هذه السلسلة التي لا بداية هي مسبوق اي موصوف بالمسبوقية وليس بسابق وكل جزء من اجزائها
الآخر سابق ومسبوق بحسب الفرض اذ المفروض لا تناهي السلسلة وكل واحد من اجزائها الآخر
موصوف بالمسبوقية والسابقية معا اذ لو وجد فيها سابق غير موصوف بالمسبوقية لانقطعت
السلسلة به وعلى هذا التقدير وكل سابق مسبوق من غير عكس كلي كالاخير المذكور فيكون

الى ما لا بداية له جملة واحدة ونقص منها ايضا من حركة الى نهاية ما متناه كعشر دورات مثلا ح

كان ح

الذي ح

عدد المسبوق اي المسبوقيه ازيد من عدد السابق اي السابقيه بواحد وانه مح لانهما متضايفان
حقيقيان يجب تكافؤهما في الوجود وتساويهما في العدد وان يكون بازاء كل واحد من احدهما
واحد من الآخر وانما تساوي عدد المشهورين ينقض لازم كما ب واحد له اشار الاان بعتبر
التغاير الاعتباري بحسب الوصف ولو كانت السلسلة متناهية كان هناك سابق ليس مسبوق
بنكا فا التضايف وانما قلنا السكون حادث لانه لو كان قديما لامتنع زواله واللازم باطل اما
الملازمة فلانه وجودي لما تقدم في مباحث الاين من ان وجود الكون ضروري معلوم بمعاونه
للحس وكذا انواعه الاربعة لان حاصلها عايد الي الكون والمميزات امور اعتبارية مثل كونه مسبوقا
بكون آخر او غير مسبوق وامكان تخلل ثالث وعدمه وكل وجودي اي موجود قديم ممتنع زواله
ومن ثم قيل القدم ينافي العدم لانه اي القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر امتناع عدمه وان كان
ممكنا كان مستندا الى واجب بالذات لما سياتي في اثبات الواجب تعالى ولا يكون ذلك
الواجب الذي استند اليه الممكن القديم مختارا لما مر من ان القديم لا يستند الى المختار بل
يكون موجبا فان لم يتوقف تاثيره اي تاثير الموجب في ذلك القديم على شرط اصلا بل كان ذاته
كافيا في ايجاده لزم من عدمه عدم الواجب لانه يلزم ذاته من حيث هي هي واستناد اللازم يستلزم
استناد الملزوم فيكون عدمه محالا وان توقف تاثيره فيه على شرط فلا يكون ذلك الشرط حادثا والا لكان
مثل هذا القديم المشروط به اولى بالحدوث بل يكون ذلك الشرط ايضا قديما ويعود الكلام فيه في
صدوره عن الواجب بشرط او بغير شرط ويلزم الانتهاء الى ما يجب صدوره عن الواجب بلا شرط
دفعا للتسلسل في الامور المترتبة الموجودة معا فلو عدم هذا الصادر المنتهى اليه عدم الواجب
واذا امتنع عدم هذا الشرط مع امتناع عدم الموجب الواجب امتنع عدم مشروطه ايضا وهكذا
الى القديم الذي كلامنا فيه وهو المط واما بطلان اللازم فبالاتفاق والدليل اما الاتفاق فلان
الاجسام عند الحكماء ينحصر في الفلكيات وحركتها واجبة عندهم وفي العنصريات وحركتها
جائزة فلا شيء من الاجسام يمتنع عليها الحركة واما الدليل فان الاجسام متساوية في الماهية لتركبها
من الجواهر الفردة المتماثلة كما عرفت فيصح على كل من الاجسام من الحيز ما يصح على الآخر وما ذلك
الا بخروجه عن حيزه او نقول الاجسام اما بسيطة فيجوز على كل جزء منها اي من البسيط ما يصح على
الآخر فيصح ان يماس بيساره ما يماسه بيمينه وبالعكس وما هو الا بالحركة واما مركبة من البسايط
فيصح على بسايطها ان يماسها الآخر وما هو الا بالحركة وبالجملة فيعلم بالضرورة ان مقولة الوضع
غير واجبة للبسايط لان اجزاءها متحدة في الماهية فيجوز تبدل اوضاعها نظرا الي طبيعتها فكذلك
للمركبات لان تبدل اوضاع البسايط التي فيها يستلزم تبدل اوضاعها ونعلم ايضا بالضرورة

انه ما من جسم الا ويمكن القادر المختار الذي خلقه ان يغير وضعه فيجعل يمينه يسارا وبالعكس
وانكاره مكابرة لا يعتد بها المسلك الثاني وهو لبعض المتاخرين وكالاختصار للمسلك الاول
انه لو وجد جسم قديم لزم اما كون واحد قديم واما ان يكون قبل كل كون كون آخر لا الي نهاية
والتالي باطل بقسميه اما الملازمة فلانه لا بد للجسم من كون في حيز لكنه لكونه متحيزا بالذات
وان وجد له كون غير مسبوق بالآخر اي بكون آخر لزم القسم الاول لان ذلك الكون يجب ان يكون
ثابتا للجسم القديم على الاستمرار فيكون قديما والا اي وان لم يوجد له كون غير مسبوق بآخر
لزم القسم الثاني لان كل كون له فانه مسبوق بكون آخر فوجب ان يكون قبل كل كون كون آخر
لا الي نهاية اذ على ذلك التقدير الذي نحن فيه لو وجد كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن
الكون وانت خبير بان القسم الثاني لا يحتاج الي هذا البيان لانه اذا لم يوجد له كون غير
مسبوق بآخر كان كل كون له مسبوقا بكون قبله لا الى نهاية انما المحتاج الى البيان هو القسم الاول
بان يقال ذلك الكون الذي ليس مسبوقا بمثله يجب ان يكون مستمرا ازلا والا لزم خلو الجسم عن
الكون نعم لو قيل ان وجد له كون قديم فهو القسم الاول والا فلا بد ان يكون قبل كل كون كون آخر
اذ لو وجد له كون لا كون قبله لزم خلو الجسم عن الكون لانتظم الكلام واما بطلان التالي فاما القسم
الاول وهو قدم الكون فبمثل ما بينا حدوث السكون واما القسم الثاني وهو تعاقب الاكوان الي
ما لا نهاية له فبالتطبيق وطريقة التضايف وغيرهما من ادلة بطلان التسلسل ولا يخفى عليك ان
في هذا المسلك طرحا للمؤنات لتبين كانت في المسلك الاول من بيان كون السكون وجوديا اذ
قد اختلف فيه فذهب الحكماء الى انه عدم الحركة عما من شانه الحركة فيجوز زواله لان اعدام الحوادث
تزول بوجوداتها مع كونها ازلية فان الكون الذي ذكر في هذا المسلك لا شك فانه وجودي
بلا خلاف ومن بيان ان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون فان لقايل ان يقول هو في الازل
لا متحرك ولا ساكن لان كلا منهما يقتضي المسبوقية بالغير فلا يصح اتصافه بشيء منهما في الازل ومن
سقوط قولهم السابقية والمسبوقية في الحركة بالعرض اذ لا اجزاء لها الا بالوهم وفي الخارج هو اي الحركة كون
واحد مستمر بين المبدا والمنتهى لما مر من ان الحركة يطلق علي الامر الممتد ولا وجود له في الخارج بل يمتنع
وجوده فيه وعلى الامر المستمر الموجود الذي لا انقسام له في ماخذ الحركة وهو الذي يدعى انه قديم لا المعنى
الاول فتامل المسلك الثالث للامام الرازي ذكره في المحصل ونسبه الآمدي الي بعض
المتاخرين من الاشاعرة وهو ايضا ماخوذ من المسلك الاول والمؤنات التي كانت فيه باقية بعينها
بحالها سوى قليل منها كما لا يخفى وتقريره انه لو وجد جسم قديم لكان في الازل اما متحركا او ساكنا
والتالي باطل بقسميه وانت بمعرفة بيانه ما قررناه في المسلكين السابقين خبير فلا نشتغل بهذا

للموثقة المسلك الرابع له ايضا كل جسم ممكن لانه مركب اما من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة
ولكثرا ي يشاركه في ماهيته امور متعددة وسياتي في الالهيات ان الواجب الوجود واحد لا شريك
له حقيقة وكل مركب فلا يكون الجسم واجبا بل ممكنا وكل ممكن وهو موجود فله موجد ولا
يتصور الايجاد الا عن عدم وهو مبني على ما ذكرنا في مباحث القدم من انه لا يجوز الامام الرازي
استناد القديم الى السبب الموجب كما لم يجوزوا استناده الى المختار لما سياتي في الصفات
اي صفاته تعالى فيكون الاجسام حادثة لما بينا ان القديم لا يستند الى المختار وهذان الوجهان
اي الرابع والخامس يثبتان حدوث العالم كله من الاجسام والمجردات وصفاتهما بخلاف الاولين
فانهما لا يعطيان الا حدوث الاجسام وصفاتها ويحتاج في تعميمهما الى نفي المجردات ولم يتعرض
للمسلك الثالث لانه جعله جزء الاول لبناء المؤنات واما السادس فهو في حكم الاولين بلا اشتبا
المسلك السادس الجسم يقوم به الحادث وهو ضروري لما يشاهد من حدوث الحركات
القائمة به وتعدد الاعراض الحالة فيه كالاضواء والالوان والاشكال وغيرها ولا شي من القديم
كذلك لما استبرهن عليه في الالهيات من ان القديم لا يكون محلا للحوادث احتج الخصم على القدم
بشبه اربع الاولى وهي مستخرجة من العلة المادية ان يقال المادة قديمة والا احتاجت
الى مادة اخرى لما عرفت من ان كل حادث مسبوق بالمادة وتسلسل اي لزم التسلسل
في المواد وانها اي المادة لا تخلو عن الصورة الجسمية والنوعية ايضا لما تقدم فيلزم قدم الجسم
لكون اجزائه باسرها قديمة والجواب منع تركب الجسم من المادة والصورة وان سلمنا ذلك لا نسلم
كون المادة قديمة فانه اي كونها قديمة يثبت بوجوب اختلاف الاستعداد المقرب الى وجود
الحوادث كما سلف وانه فرع الايجاب بالذات وسنبطله باثبات قدرة الصانع في الموقف الخامس
ولا نسلم ايضا انها لا تخلو عن الصورة وقد مر ضعف دليل الشبهة الثانية وقد تمسكوا الامام
الرازي في العلة الصورية ان يقال الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا يجامع فيها
السابق المسبوق وهو السبق الزماني فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هف واذا
كان الزمان قديما كانت الحركة التي هو مقدارها قديمة فكذا الجسم الذي هو محل الحركة والجواب منع
ان التقدم بالزمان اي لا نسلم تحقق التقدم الزماني فانه فرع وجود الزمان وهو غير مسلم
وان سلم تحققه في الجملة فليس عدم الزمان على وجوده بالزمان حتى يلزم اجتماع النقيضين
بل هو كتقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض اعني التقدم بالذات لا بامر زايد عليها فلا محذور
ح الشبهة الثالثة وهي العمدة عندهم في اثبات مطلوبهم ماخوذة من العلة الموثرة ان
يقال فاعلية الفاعل للعالم اي تاثيره فيه وايجاده اياه قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه انه لو

كانت

وقد سهما كل على ما حده عند ذكره المسلك الخامس ١٢ احسام محل الفاعل المختار زحج

عيني

تعدم

كانت فاعليته حادثة مخصوصة بوقت معين لتوقفت على شرط حادث مختص بذلك
الوقت والا اي وان لم تتوقف على شرط كذلك لزم الترجيح بلا مرجح لان اختصاص حدوث الفاعلية بذلك
الوقت دون ما قبله وما بعده مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام
في ذلك الشرط الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول فلا بد له ايضا من شرط آخر حادث
ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة واذا كانت فاعليته قديمة كان الاثر قديما ايضا اذ لا يتصور تحقق تاثير
وايجاد حقيقي في زمان مع عدم حصول الاثر فيه وقد تقرر هذه الشبهة بعبارة اخرى اذ لو لم يحصل
لكان حصوله بعده اما ان يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا بد منه حاصلا وهو خلاف المفروض
او لا يتوقف فيلزم الترجيح بلا مرجح واذا كان الايجاد ازليا كان وجود الاثر الذي لا يتخلف عنه كذلك وان
لم يكن جميع ما لا بد منه في الايجاد حاصلا في الازل كان بعضه حادثا قطعا فينتقل الكلام اليه ونقول ان لم يحتج
هذا الحادث الى ايجاد لزم استغناء الحادث عن المؤثر المخصص وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه
في ايجاده حاصلا في الازل فيلزم قدم الحادث او لا يكون حاصلا فبعضه حادث بالضرورة فيلزم التسلسل
في الاسباب والمسببات وهو مح وقد ذكر في الجواب عنه وجوه والذي يصلح للتعويل عليه وجهان الاول
النقض بالحادث اليومي اذ لا شبهة في وجوده فنقول فاعلية الفاعل القديم لهذا الحادث قديمة اذ لو كانت حادثة
لتوقفت على شرط حادث حذرا من الترجيح بلا مرجح والكلام في هذا الشرط الحادث كما في الاول فتسلسل
الحوادث المترتبة الى ما لا نهاية له فلو صح دليلكم لكان الحادث اليومي قديما لا يقال انه اي الحادث اليومي يستند
الى الحوادث الفلكية من الحركات والاتصالات الكوكبية وكل منها مسبوق بآخر الى ما لا نهاية له ومثل التسلسل
جائز بخلاف التسلسل في الامور المترتبة المجتمعة لانا نقول ابداء الفارق صورة النقض ومحل النزاع على الوجه
الذي ذكرتموه لا يدفع النقض لان التسلسل في الامور التي ضبطها وجود سواء كانت مجتمعة او متعاقبة
مح كما وقفت عليه وايضا فنقول اذا سلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث
العالم مشروطا بشرط مسبوق بآخر الى ما لا نهاية له فيكون حدوث العالم عن المبدأ القديم بتسلسل الحوادث
المتعاقبة كما في الحوادث اليومية عندكم فان قيل ذلك اي تسلسل الشروط المتعاقبة انما يتصور في ما له مادة
تتزايد استعدادها بتوارد تلك الشروط عليها لقبول الحادث المشروط بتلك الشروط حتى اذا كمل الاستعداد
فاض عليها من المبدأ القديم ما هي مستعدة له وما سوى العالم اي ما هو خارج عنه ليس له مادة حتى يتصور
توارد الشروط المتعاقبة في حدوث العالم عليها قلنا لا نم ذلك الذي ذكرتموه من ان الشروط والحوادث
المتعاقبة انما يتصور في الماديات اذ قد يكون تصورات متعاقبة لامر مجرد كالنفس المادية وتوابعها كل سابق
منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى ما لا يزال الى ما هو شرط اي الى تصور هو شرط لحدوث العالم
الجسماني فلا يتم الاستدلال بما ذكرتم على قدمه الا ان يقال لكل حادث مادة وتلك المادة لا تخلو عن الصور

ابسط وسعان جميع ما حق ١٢ على ان حاصلا كان ١٢ ايجاد حاصلا و

فيكون هذا رجوعا الى الطريقة الاولى او تقدا حتياجنا الوجه الثاني ان ترجيح الفاعل المختار عندنا
لاحد مقدوريه على الآخر انما هو بمجرد الارادة ولا حاجة فيه اي في ذلك الترجيح الى داع مرجح ينضم
اليه كما تقدم تحقيقه في مثال طريقي الهارب من السبع وقدحي العطشان فنقول الفاعل هادثة بمجرد
الارادة المتعلقة بالمقدوريه وقد يقال هذه الارادة المستلزمة لوجود المقدور ان كانت قديمة لزم
قدم المقدور وان كانت حادثة احتاجت الى حادثة اخرى او شئ آخر حادث فيلزم التسلسل ويجاب
اما بجواز حدوث تعلقها في وقت معين بلا سبب مخصص لكون التعلق امرا اعتباريا فعليك
بالتدبر فيها والتثبت في مزال الاوهام في امثال هذه المقامات الشبهة الرابعة صحة العالم اي
امكان وجوده لا اول لها والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وانه يرفع الامان
عن البديهيات كجواز الجايزات واستحالة المستحيلات وكذلك صحة تاثير الباري فيه اي وكذا صحة
تاثيره تعالى في العالم لا اول له والا لزم الانقلاب المذكور وح فيجب ان يحكم به بامكان وجود العالم
في الازل من الصانع وهو يبطل دلايلهم اي دلايل المتكلمين على امتناع وجوده فيه ثم لنا بعده نبوت
امكان وجوده وصدوره ازلا نقول ترك الجود الذي هو افاضة الوجود عليه زمانا غير متناه لا يليق
بالجواد المطلق الكامل من جميع الجهات في كونه جوادا فوجب قدم جوده والا لزم تعطله والجواب انه
اي ما ذكرتم من حديث الجود ولزوم التعطل كلام خطابي لا يجدي نفعا فيما نحن فيه من البرهانيات
ثم انه كما ذكرتم وليس ازليا ممكنه لاستحالة الازلي مع شرط الحدوث وقد عرفت انه اذا اخذ هو ذات
الحادث من حيث هو كان امكانه ازليا وامكن ازليته ايضا واذا اخذ بشرط الحدوث لم يكن له امكان
من هذه الحيثية فضلا عن ان يكون امكانه المقصد الثاني في صحة فناء العالم بعد وجوده
وهو فرع الحدوث فمن قال انه قديم قال لا يجوز عدمه لما تقدم في بيان حدوث السكون من ان القديم
لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال بجواز فنائه لكون ماهيته من حيث هي قابلة للعدم حيث
كانت متصفة به والعدم قبل اي قبل الوجود كالعدم بعد اي بعده لا تمايز بينهما ولا اختلاف فيهما فما
جاز على احدهما جاز على الآخر فقد ثبت جواز الفناء واما وقوعه فقد توقف فيه بعضهم واول الآيات
الدالة عليه لم يخالف في ذلك احد الا الكرامية فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية تمتنع
فناؤها ودليلهم على ذلك ما اشرنا اليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية قد رددوه في الاجسام فقالوا
لو عدم الجسم بعد بقائه لكان عدمه اما لذاته واما للآخر وجودي او عدمي الى آخر ما مر هناك والكل
باطل فلا يصح عدمه فانتبه اليه تجده مع جوابه المذكور هناك محضرا عندك فلا حاجة الى اعادتهما المقصد
الثالث الاجسام باقية خلافا للنظام فانه ذهب الى انها متجددة آنا فآنا كالاعراض وقيل هذا
النقل عنه غير معتمد عليه لانه قال باحتياج الاجسام الى المؤثر حال البقاء فتوهمت النقلة انه لا يقول

بقائها

بقائها ومن اصحابنا اي ومن الاشاعرة من ادعى فيه الضرورة اي البداهة قال الآمدي نحن نعلم
بالضرورة العقلية ان ما شهدنا ه بالامس من الجبال الراسيات والارضين والسموات هو عين ما
نشاهده اليوم وكذا نعلم بالاضطرار ان بيتنا فانجمعنا بالكلام هو عين من حتمنا معه وان اولادنا
ووقارنا الآن هم الذين كانوا معنا من قبل لا يقال ليس ذلك اي جزمنا ببقائها ضرورة الا لبقائها
في الحس فانه يشهد باستمرار الاجسام ولا يصلح الحس وشهادته بالبقاء للتعويل عليه والوثوق
به اذ الاعراض كذلك لان الحس شاهد ببقائها وقد قلتم ايها الاشاعرة بانها لا يبقى زمانين بل هناك
امثال متجددة لم يدرك الحس بقاءها لحسبها امرا واحدا مستمرا فكيف تقبلون شهادة في الاجسام
دون الاعراض قلنا اي لانا نقول لا نسلم ان ذلك الجزم مستند الى البقاء في الحس حتى يتجه عليه ما ذكر
بل الضرورة العقلية حاصلة بلا شبهة والضروري البديهي لا يطلب مستندا بل هو ما يجزم به بمجرد
التطرق عند تصور الطرفين وملاحظة النسبة فان ذلك هو معنى البديهي المرادف للاولي ومنهم
من استدل عليه بانه لو لم يكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحيوة اي لم يمكن ان يقال حيوان حي
او حيوة ميت لان محلهما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حيوته غير الجسم حال
مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولارتفع التسخن والتبرد والتسود والتبيض ونظايرها
اي لم يمكن القول بالاستحالة اصلا لانها مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية
حجة النظام انها لو بقيت لامتنع عدمها بالدليل الذي ذكرناه في بقاء الاعراض اي في امتناع عدمها
على تقدير بقائها واللازم باطل اتفاقا فانتبه على منشا مذاهب النظام والكرامية وغيرهم وذلك
الدليل لما قام في الاعراض ودل على امتناع بقائها طرده النظام في الاجسام فقال بعدم بقائها ايضا
قال الآمدي وذلك لانه بنى على اصله وهو ان الجواهر مركبة من الاعراض حتى ان كانت الاعراض مختلفة
كانت الاجسام مختلفة قال فلهذا انا ندرك الاختلاف في بعض الجواهر كالماء والنار بالضرورة كما
ندرك الاختلاف بين الحرارة والبرودة كذلك ولما كانت بقائها ضروريا اوليا التزم الكرامية انها
لا يفنى اصلا بناء على اعتقادهم صحة ذلك الدليل وفرق قوم فقالوا بتجدد الاعراض وبقاء الجواهر
وانما فرقوا بينهما بان الاعراض على تقدير بقائها بعدم الشرط بعد بقائها مشروطة بالجواهر المشروطة
بها فيدور وتلخيصه ان عدمها بعد بقائها لا يجوز ان يكون بعدم الشرط لان شرط بقائها لا يجوز
ان يكون عرضا لامتناع التسلسل بل لا يكون ذلك الشرط الا الجوهر مع كونه مشروطا بالاعراض في
البقاء فيلزم الدور فبطل هذا القسم في الاعراض كسائر الاقسام فثبت انها لو بقيت لامتنع
عدمها لكنها جائز العدم بالضرورة فلا يكون باقية واما الجواهر فيحفظها الله تعالى باعراض
متعاقبة يخلقها فيها فاذا اراد ان يفني الاجسام لم يخلق فيها العرض فينتفي انتفاء شرط بقائها و

لا محذور فيه وهذا مذهب الاشاعرة او طلق فيها عرضا منافيا للبقاء وهو الفناء مثلا فينتفي بذلك
وهذا مذهب المعتزلة فلا يتم في الاجسام الدليل الدال على امتناع الفناء بعد البقاء البقاء فلا
يلزم كونها عرضا فيه المقصد الرابع الجواهر يمتنع عليها التداخل اي دخول بعضها في حيز
بعض آخر بحيث يتحدان في المكان والوضع ومقدار الحجم وهذا الامتناع ليس معللا بالتحيز كما
ذهب اليه المعتزلة من ان تحيزه باعتبار وجود احد الجوهرين فيه كون مضادا لكونه باعتبار وجود
الآخر فيه بل هو لذاتيهما بالضرورة البديهية اذ لو جاز ذلك اي تداخل الجواهر جاز ان يكون هذا الجسم
المعين اجساما كثيرة متداخلة وجاز ان يكون الذراع الواحد من الكرباس مثلا الف ذراع بل
جاز تداخل العالم كله في حيز خردلة واحدة وجاز ايضا ان ينفصل عنها عوالم متعددة مع بقائها
على حجمها وصريح العقل يبداهته يأباه وقد اتفق العقلاء على امتناع التداخل واما النظام فقيل
انه جوزه والظاهر انه لزمه ذلك فيما صار اليه من ان الجسم المتناهي المقدار مركب من اجزاء غير
متناهية العدد اذ لا بد حينئذ من وقوع التداخل فيما بينها واما انه التزمه وقال به صريحا فلم يعلم لكنه
وهو مجحد الضرورة فلا يرتضيه عاقل لنفسه وان صح انه قال به كان مكابرا مقتضى عقل المقصد
الخامس وحدة الجوهر ووحدة حيزه متلازمان فكما لا يجوز كون جوهرين في حال واحد في حيز
واحد كما مر آنفا فلا يجوز ايضا كون الجوهر الواحد في آن واحد في حيزين وهذا ضروري ايضا فلا
وقال بعض الائمة في اثباته لو جاز ذلك لم يمكن لنا الجزم بان الجسم الحاصل في هذا الحيز غير الجسم
الحاصل في الحيز الآخر وايضا فلا يبقى فرق بين الجسم الواحد والجسمين ولعل ذلك الذي اورده
في اثباته تنبيه على الضرورة بعبارات مختلفة تصورت المقدمة في النفس تصورا وانخفافا
شيئا من ذلك الذي جعله دليلا ليس باوضح من المقدمة فكيف يصح الاستدلال به تنبيه على
يسمي الجسمان باعتبار امتناع اجتماعهما في حيز واحد ضدين كما يسمى العرضان باعتبار امتناع اجتماعهما
في محل واحد ضدين كما عرفت فيه خلاف بين المتكلمين فمنع القاضي من اطلاق اسم الضد على الجواهر
فكانه راعى في التضاد تعاقب الضدين على المحل المقوم وذلك غير متصور في الجواهر خلاف الاعراض
ولكل ان يصطلح في لفظ الضدين على ما يشاء من المعاني اذ لا حجر في ذلك واعلم ان للتحقيق خلافا
قريبا منه في الصور النوعية كالمائية والنارية هل هما ضدان ام لا فقال بعضهم نعم وقال آخرون
لا وهو ايضا بحث لفظي مرجعه الى اشتراط تعاقب الضدين على موضوع او محل فان شرط توارد هما على
موضوع لم يكونا ضدين اذ لا موضوع لهما وان اكتفي بالمحل الذي هو اعم من الموضوع فهما ضدان لتواردهما
على المادة العنصرية والاصطلاح المشهور على الاول المقصد السادس الجسم هل يخلو عن العرض
وضده اتفق الجمهور من الاشاعرة على منعه وقالوا كل عرض مع ضده يجب ان يوجد احدهما في الجسم

يجوزون

يجوزون بعض الدهرية في الازل وقالوا كل عرض ان الجواهر كانت خالية في الازل عن جميع اجناس
الاعراض ولم يجوزوا خلوها عنها فيما لا يزال وهم بعض القائلين بان الاجسام قديمة بذاتها محدثة
بصفاتها وجوزه اي خلو الجسم عن العرض الصالحية من المعتزلة فيما لا يزال فقالوا يجوز فيه خلو الجسم
عن جميع الاعراض والمعتزلة الباقون بتفصيل فالبصرية منهم يجوزونه في غير الاكوان والبغدادية
يجوزونه في غير الالوان اما المتكلمون اي الاشاعرة فمنعهم منه بناء على ان الاجسام متجانسة عند
كثير منهم لكونها مركبة من الجواهر الافراد المتماثلة وانما يتميز الاجسام بعضها عن بعض بالاعراض الحالة فيها
فلو خلا الجسم عنها باسرها لم يكن ذلك الجسم شيئا من الاجسام المخصوصة المتميزة عن غيرها بل
كان جسما مطلقا غير مخصوص ومتعين والمطلق لا وجود له بالاستقلال ضرورة انما الموجود في
الخارج هي الامور المتعينة المتمايزة ويرد على هذا الاستدلال انه ربما كان الانسان ببعض الاعراض
فلا يلزم ان الجسم لا يخلو عن شيء من الاعراض وضده معا وموافقة النظام في ذلك اي في امتناع الخلو
لهم اي المتكلمين امر ظاهر يعني انه وان خالفهم في تماثل الاجسام لكنه موافقهم في امتناع خلوها عن
الاعراض بناء على ما مر من مذهبه في تركب الجسم من العرض وذلك ظاهر لا شبهة فيه ومنهم من
احتج عليه اي على امتناع الخلو بامتناع خلوه عن الحركة والسكون كما مر وهو ضعيف لان الدعوى عامة
في كل عرض مع ضده وهذا الاحتجاج لا يتم فيه ورب عرض سوى الحركة والسكون يخلو الجسم عنه
وعن ضده فان الهواء خال عن الالوان والطعوم واضدادها ثم لا يصلح ردا على البغدادية حيث جوزوا
الخلو من الالوان وعلى الصالحية حيث جوزوا الخلو عن الجميع فيما لا يزال واما قياس البعض على البعض
وقياس ما قبل الاتصاف بما بعده فاضعف من ذلك الضعيف يعني ان بعضهم حاول التعميم في الاحتجاج
المذكور فقال لما ثبت امتناع الخلو عن الاكوان ثبت امتناعه عن سائر الاعراض بالقياس عليها وهو
فاسد جدا قياسا واظهارا اذ لا جامع فيه اصلا وبعضهم اراد اثبات المدعي فقال اتفقت الاشاعرة
والمعتزلة على امتناع الخلو بعد الاتصاف وذلك لاجراء العادة من الله تعالى بخلق المثل والضد بعده
عند الاشعري وامتناع زوال العرض الا بطريان ضده عند المعتزلة فكذا يمتنع الخلو قبله قياسا
عليه وهو ايضا خال عن الجامع مع ظهور الفارق وايضا كان اضعف من التمسك بالحركة والسكون
لانه يثبت بعضا من المطلوب بخلاف هذا احتج المجوزون للخلو بوجوه ثلاثة الاول لو لزم من وجود الجوهر وجود
العرض لكان الرب تعالى مضطرا الى احداث العرض عند احداث الجوهر فانه ينفي الاختيار والجواب
ان هذا لازم عليكم في امتناع وجود العرض دون الجوهر وامتناع وجود العلم بالمعلوم فيه دون
النظر فانكم لا تجوزون انقلاب العلم النظري بصفاته تعالى ضروريا وحصوله بلا نظر فيلزم كونه مضطرا
الى احداث الجوهر وتحقيق النظر عند احداث الامور الموقوفة عليها تحقيق مذهبكم في صور الالزام

فما هو

امتناع م

بكيفية الاستدلال

دون الحيوة وا...
وخلق العلم

فهو عذرنا في محل النزاع ولا يخفى عليك ان الالزام الثالث لا يتجه على من تستند الظن والعلم المستفاد
منه الى قدرة العبد وكذا ابدال الثالث بما ذكره الآمدي من لزوم العلم المذكور فيه عند استغراق الآفات المانعة
منه الوجه الثاني ما من معلوم الا ويمكن ان يخلق الله تعالى في العبد علما به والمعلومات اي المفهومات
التي يمكن ان يتعلق العلم في نفسها غير متناهية لشمولها الواجب والممكنات والممتنعات فكذا العلوم
المتعلقة بها غير متناهية والحاصل من تلك العلوم للعبد متناه لاستحالة وجود ما لا يتناهى فان انتفى
والظاهر ان يقال فقد انتفى عنه علوم غير متناهية وكان يجب على تقدير امتناع الخلو عن العرض وضده
ان يقوم به باسرها كل علم منتف عنه ضد له فيلزم ح قيام صفات غير متناهية بالعبد وكذا الحال
في المقدورات ونحوها كالمرادات وانه محال لما عرفت والجواب ان المنتفي عن العبد هو تعلق العلم
بما لا يتناهى من المعلومات وانه اي ذلك التعلق ليس بعرض بل هو امر اعتباري وهذا الالزام الذي
ذكرتموه انما يلزم من يحوج كل معلوم الى علم على حدة ويجعل مع ذلك امرا موجودا لا نفس التعلق
الاعتباري ونحن لا نقول به بل يجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومات متعددة او يجعله نفس التعلق الصفة
موجودة واجاب الاستاذ ابو اسحق بناء على اصله من تضاد العلوم المتعددة وان كان مختلفة لا متماثلة
اني بان ضد العلوم المنتفية التي لا تتناهى هو العلم الحاصل سواء كان متعددا او واحدا فلا محذور وقد
التزم الاستاذ على اصله امتناع اجتماع علمين اصلا مطلقا في محل واحد لكونهما متضادين عنده فالتزم
وزعم ان لكل علم محلا من القلب غير ما للآخر فلا يجتمع علمان في محل واحد اصلا واجاب ابن فورك فقال
المعلومات وان كانت غير متناهية فالانسان لا يعقل الا علوما متناهية لامتناع وجود ما لا يتناهى
مطلقا واذا لم يعقل ما لا يتناهى من العلوم لم يلزم على تقدير خلوه من العلوم التي لا تتناهى ان تتصف
باضداد غير متناهية لان قيام الضد انما يكون بدل ما كان المحل قابلا له قال الآمدي وهذا اسد
من جواب الاستاذ قال المص وانما يصح هذا الجواب لو امتنع وجود ما لا يتناهى بدلا كما يمتنع وجوده معا
لكنه لم يثبت واجيب عنه بان اللازم ح اتصاف العبد بصفات غير متناهية على سبيل البدل وليس
بمستحيل لان الحاصل للعبد في كل وقت مع ما قبله من الاوقات متناه قطعا واجاب القاضي الباقلاني
بانه قد يكون استثناء ما انتفى عنه من العلوم التي لا يتناهى لضد عام هو منه واحد مضاد لجميع
تلك العلوم المنتفية ولا استحالة في مثل ذلك كالموت والنوم فانهما ضدان لجميع العلوم على الاطلاق و
اذا جاز ذلك جاز ايضا ان يضاد منه واحد ما عدا العلوم الحاصلة الوجه الثالث الهواء وكذا
الماء خال عن اللون المخصوص كالسواد مثلا وعن ضده ايضا اذ لا لون له اصلا وكذا هو خال عن الطعوم
المتضادة كما مرت الاشارة اليه والجواب منع عدم اللون فيه بل له لون ما لكنه لا يدرك لضعفه او التزام
ان الشفيف الثابت للهواء والماء امر وجودي هو ضد اللون المطلق لا عدمي لتنبيه منهم

اي

تناهي الابعاد

اي من المتكلمين من قال بقبول الاعراض التي تختص بالجواهر معلل بالتحيز للدوران فانه اذا وجد التحيز وجد
القبول واذا عدم عدم والمعارضة للدائر وقيل لا لدوران كل منهما مع الآخر فليس اسنادا احدهما الى
الآخر اولى من العكس والحق التوقف لان كل واحد من المذهبين ممكن ولا قاطع في شيء منهما المقصد
السابع الابعاد الموجودة متناهية من جميع الجهات سواء كانت تلك الابعاد في ملاء كالابعاد القائمة
بمادة الجسمية او خلاء كالابعاد المجردة عنها ان جاز الخلاء والمراد ان تناهي الابعاد لا يتوقف على
امتناع الخلاء خلافا للحكماء فانهم ذهبوا الى انها غير متناهية وانما قلنا بتناهيها لوجوه الاول
لو وجد بعد غير متناه ولو من جهة واحدة فلنا ان نفرض من مبدا معين خطا غير متناه وخطا
آخر متناهيا بحيث يوازيه في وضعه الاول اي يكون بحيث لا يلاقيه اصلا وان اخرج الى غير النهاية
ثم يميل الخط المتناهي بحركته مع ثبات احد طرفيه الذي في جانب المبدا من الموازاة مائلا الى جهته اي
جهة الخط الغير المتناهي فيسامته اي يصير بحيث يلاقيه بالاخراج وذلك اعني حصول المسامتة بتلك
الحركة معلوم ضرورة والمسامتة المذكورة حادثة لكونها معدومة حال الموازاة المتقدمة عليها فلها اول
اذ كل حادث كذلك وهي اي مسامتته اياه بنقطة لان تقاطع الخطين لا يتصور الا عليها فيكون في الخط
الغير المتناهي نقطة هي اول نقط المسامتة وانه ح اذ ما من نقطة تفرض على الخط الذي فرض غير متناه
الا والمسامتة مع ما قبلها اي فوقها من جانب لاتناهي الخط قبل المسامتة معها وذلك لان المسامتة
مع اي نقطة تفرض انما تحصل بزاوية مستقيمة للخطين عند الطرف الثابت من الخط المتناهي فاحد
الخطين هو هذا المتناهي مفروضا على وضع الموازاة والآخر هو ايضا لكن حال كونه على وضع المسامتة
فكان هناك خطا آخر كان منطبقا عليه فزال بحركته انطباقه مع بقاء احد طرفيه على حاله ويرد ايضا
بان يفرض الخط المتناهي خارجا من مركز كرة موازيا للغير المتناهي ثم تفرض حركتها حتى يصير
مسامتا فيحدث عند مركز الكرة زاوية مستقيمة الخطين وانها تقبل القسمة الى غير النهاية اذ
قد بين اقليدس في الشكل التاسع في المقالة الاولى من كتابه ان كل زاوية مستقيمة الخطين تقبل
التنصيف ايضا وهكذا الى ما لا نهاية له على ان الزاوية المسطحة اما كم او كيفية حالة فيه سارية في
جهة واحدة منه فيكون قابلة للانقسام ابدا كالمقادير وكلما كانت الزاوية اصغر كانت المسامتة
مع النقطة الفوقانية يعني اذا فرض ان نقطة ما هي اول نقطة المسامتة لم يكن تلك النقطة كذلك
لان المسامتة معها انما يكون بحدوث زاوية تنقسم الى نصفين ولا شك ان حدوث نصفها
قبل حدوث كلها وفي حال حدوث النصف يوجد المسامتة لزوال الموازاة ح قطعا وتلك المسامتة
مع نقطة فوقانية بلا شبهة فلا يكون النقطة الاولى اول نقطة المسامتة وهكذا فلا يمكن ان يوجد
هناك ما هو اول تلك النقط ويقوي ذلك ان المسامتة انما يكون بالحركة وكل حركة منقسمة الى

المسامتة

نتيجة

جزء سابق وجزء لاحق لمحال ما يوجد الجزء السابق بكون المسامتة مع نقطة اخرى وهكذا قال الشيخ
لتحيصه اي لتحيص هذا الوجه انه لو وجد بعد غير متناه لامكن الفرض اي المفروض المذكور
اللازم باطل لانه لما ستلزم اما لامتناع المسامتة او لوجد نقطة هي اول نقط المسامتة اذ مع ذلك
الفرض اما ان يمتنع المسامتة وهو احد الامرين او لا يمتنع فيجب ان يوجد اول نقط المسامتة وهو الامر
الاخر والقسمان باطلان اما وجود تلك النقطة فلما مر من استحالته واستلزام وجودها تناهي ما
لا تناهي ايضا واما امتناع المسامتة فلان زوال المسامتة بالحركة مستلزم وجودها فلا يتصور امتناع
على ذلك الفرض كما لا يخفى ومنهم من فرض الخط المتناهي اولا مسامتا ثم تحرك الى ان صار موازيا فقال
فلا بد من نقطة هي آخر نقط المسامتة لانها كانت ثم زالت فيكون لها نهاية لكنه باطل لمثل ما مر وتمام
برهان الموازاة واعترض عليه بمنع امكان الفرض اي لا نسلم انه لو وجد بعد غير متناه لامكن
وجود خط آخر متناه يكون موازيا للاول اولا ومسامتا له بسبب حركته ثانيا اذ يجوز ان يكون بعض
هذه الامور محالا في نفسه او يكون كل واحد منها ممكنا واجتماعها محالا كاجتماع قيام زيد مع عدمه
ح جاز ان يكون البعد الغير المتناهي ممكنا والفرض ممتنعا على احد الوجهين ويكون المحال ناشيا
منه لا من البعد الذي لا تناهي او يكون كلاهما ممكنا ويلزم المحال من اجتماعهما وجوابه دعوى الضرورة
اي نحن نعلم ببديهة العقل ان كل واحد من الامور المفروضة ومجموعها ايضا ممكن على تقدير لا تناهي
الابعاد فلو كان لا تناهيها ممكنا في نفس الامر لم يكن هناك ممتنع لا بسيط ولا مركب فلا يتصور
لزوم ح ولما يلزم علم ان المحال هو اللاتناهي وحده واعلم ان من المفروض ما يحكم العقل بجوازه
بديهة كالفروض الهندسية مثل تطبيق خط على خط وفصل خط من خط وادارة دائرة بتحريك
خط مستقيم مع ثبات احد طرفيه الى ان يعود الى وضعه الاول وليس لاحد ان يمنعه الا مكابرة وما
نحن فيه من قبيل هذه الفروض كما نبهنا عليه فلا يتجه عليه منع امكانه على ذلك التقدير وقد يقال
عليه ايضا لا نسلم لزوم نقطة هي اول نقط المسامتة لبين ما ذكرتم في بطلان التالي اي تستدل به على
بطلان الملازمة فيقول اذا تحرك نصف قطر الكرة كما ذكرتم وجب ان لا يوجد في الخط الذي لا يتناهى
نقطة هي اول نقط المسامتة لان المسامتة انما يكون بزاوية وحركة منقسمتين فلا يوجد هناك ما
هي اول نقطها لان كل نقطة تفرض لذلك كانت المسامتة مع ما فوقها قبلها والجواب عن هذا انا قد
بينا لزوم ذلك بان المسامتة لها اول لكونها حادثة وهو يكون بنقطة ضرورة فالنقطة التي حدثت
المسامتة معها في ذلك الاول هي اول نقطها ودليل امتناع اللازم في نفسه لا يدل على عدم ملازمته
لجواز ان يكون الملزوم ايضا ممتنعا كيف ولو دل على ذلك لما تم الاقيسة الاستثنائية التي
استثنى فيها نقيض التالي واستدل عليه والبداهة ... في حل قياس استثنائي يستثني

ب نقيض التالي وقد يجاب ايضا بانا نستدل هكذا لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك الخط المتناهي م
من الموازاة الى المسامتة فاما ان يوجد اول نقط المسامتة او لا يوجد وكلاهما ح بدليلكم ودليلنا
وعلى هذا بطل اعتراضكم بالكلية لكن بقي هيهنا بحث وهو انا لا نسلم ان المسامتة بعض الزاوية
او الحركة قبل المسامتة الحاصلة بكلها وانما يلزم ذلك اذا كان بعضهما موجودا بالفعل ولو صح
حتى يمكن ان يوجد به مسامتة لكنهما ينقسمان بالقوة لا بالفعل ولو صح ما ذكرتموه لامتنع حركة
نصف قطر الدائرة على قوس منها لان الحركة الى نصف القوس قبل الحركة الى كلها وحركة نصف
الزاوية قبل الحركة بكلها وهكذا بل يمتنع الحركة مطلقا فالشبهة انما نشأت من وضع ما بالقوة مكان
ما بالفعل ودفعه بعض الافاضل بان ما ذكرناه احكام وهمية الا انها صحيحة اذ الوهم يحكم بها
على طاقة من العقل كسائر الهندسيات فليس المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول
نقطة في الوهم لكن الخط الغير المتناهي لا يتعين فيه نقطة الاولية بخلاف الخط المتناهي وفيه نظر
اذ ليس يلزم من حدوث المسامتة على ان يكون لها زمان هو اول ازمنة وجودها فلا يكون المسامتة
الحادثة فيه مسبوقة بمسامتة في زمان سابق عليه وهذا اللازم لا يستلزم ان يوجد هناك نقطة
هي اول نقط المسامتة في الوهم بيانه ان نقول لا مسامتة حال الموازاة بل لا بد لحدوثها من حركة
واقعة في زمان فاذا وجدت كانت المسامتة حاصلة في كل آن يفرض في ذلك الزمان
وتلك الآنات المفروضة فيه غير متناهية اي لا تقف عند حد فاذا المسامتات المتوهمة فيها وكل واحد
منها انما هي مع نقطة اخرى فلا يتعين نقطة اولى يقف الوهم عندها وحاصل هذا الاشكال ان يقال
لو حدثت الحركة لكان لها اول زمان يوجد فيه وح فلا بد ان يتعين لها ولمسامتها جزء اول
في الوهم لكنه ح لا يقال المسامتة آنية فلا بد لها من نقطة غير مسبوقة باخرى في الوهم لانا
نقول مسامتة الخط للنقطة آنية واما المسامتة المذكورة اعني مسامتة الخط للخط فلا يتصور
حدوثها الا بوجود حركة في زمان كما ذكرنا فليس هناك مسامتة الا وهي مسبوقة في الوهم باخرى
الى غير النهاية فلا يتعين فيه نقطة غير مسبوقة ويمكن ان يقال نحن ندعي انه اذا وقع ذلك المفروض ص
في الخارج فلا بد ان يتعين فيه نقطة هي اول نقط المسامتة اذ لا بد هناك من مسامتة غير مسبوقة
فيه باخرى والا لزم وجود مسامتات غير متناهية العدد بالفعل في زمان متناه وهو ح
فتلك المسامتة انما هي باولى النقط ولك ان تحمل ذلك الدفع على هذا المعنى بان تحمل تعين
النقط في الوهم عبارة عن تعينها في الخارج على تقدير وقوع المفروض فيه فيندفع النظر عنه
وقال بعض فضلاء المتأخرين وهو صاحب لباب الاربعين هذا الدليل مطلوب عليكم لدلالته
على عدم تناهي الابعاد بان نقال ان اطول خط يفرض في البعد المتناهي الموجود هو محدود

العالم فانا فرضنا خطا يوازيه ثم يتحرك حتى يسامته معه لما ذكرتم بعينه فيلزم ان يكون على
سمته نقط لا يتناهى وبعد غير متناه يفرض فيه تلك النقط وهذا الذي ذكر عما الاورود له
كيف والمسامتة مع نقطة لا وجود لها لا تعقل لانه لا يمكن اخراج خط الى خارج العالم اذ لا خلاء
موجودا هناك ولا ملاء فكيف يتصور ملاقاته لنقطة معدومة فيه بالوهم البحث الذي لا يساعده
العقل لا عبرة به وتحقيقه ان اللازم مما ذكر نقط موهومة غير متناهية في خط موهوم غير متناه
والكلام في تناهي الابعاد الموجودة في الخارج دون الموهومة الصرفة الوجه الثاني وهو عكس
الاول في انه فرض فيه اولا المسامتة والتقاطع بين الخطين وثانيا الموازاة وعدم الملاقاة و
اعتبر فيه آخر نقطة التقاطع ولو لزيادة تقرير وتحقيق له اي للوجه الاول ان يفرض خطين
غير متناهيين متقاطعين ثم ينفرجان كانهما مايلان الى الموازاة فلا بد في ويلزم تخلف وهو
تناهيهما على تقدير اللاتناهي وقد ذكره صاحب التلويحات واسمه برهان التخلص و
انما يتضح اذا فرض كرة خرج من مركزها خط غير متناه مقاطع لآخر غير متناه ايضا
فاذا تحركت الكرة تقبيل تمام الدورة لا بد ان يصير الخط الخارج من مركزها موازيا للآخر
فيلزم تناهيهما وبرهان الموازاة على سائر ماخوذ منه بفرض احد الخطين متناهيا و
مسامتا اولا فظهر ان براهين المسامتة والموازاة والتخلص راجعة الى اصل واحد
الوجه الثالث انا يفرض من نقطة ما خطين ينفرجان كساقي مثلث متساوي
الاضلاع بحيث يكون البعد بينهما بعد ذهابهما ذراعا وبعد ذهابهما ذراعين ذراعين
وعلى هذا يتزايد البعد بينهما بقدر ازديادهما ولو ترك تساوي الاضلاع واكتفى بالحيثية المفرع
لم لكان الكلام احصر واظهر ومحصوله ان يكون الانفراج بينهما بقدر امتدادهما فاذا ذهبا
الى غير النهاية كان البعد بينهما غير متناه ايضا بالضرورة واللازم ع لانه محصور بين حاصرين
والمحصور بين حاصرين ممتنع ان لا يكون له نهاية ضرورة وهذا البرهان في الحقيقة هو الذي سماه
ابن سينا البرهان السلمي مع زيادة تلخيص عجز عنه الفحول البزل فاهتدى اليه صاحب
المطارحات وذلك التلخيص هو فرض الانفراج بين الخطين بقدر الامتداد اذ قد سقط
به مؤنات كثيرة يحتاج اليها في السلمي الذي اورده في اشاراته كما يطلع عليها في شروحها واعلم
ان هذا الوجه الثالث يدل على بطلان عدم تناهي الابعاد من جميع الجهات كما هو مذهب الحصر و
من جهتين ايضا لا من جهة واحدة اذ لا يمكن ح فرض الانفراج بقدر الامتداد واليه الاشارة
بقوله ولو جوزنا جوزنا سطوانة غير متناهية في طولها لم يتم ذلك في [illegible] بخلاف الاولين فانهما
بطلان لا تناهي الابعاد على الاطلاق وقد [illegible] فيما فرض ساقي مثلث جريحا

عمو ازان مثال تخلص ... [illegible]

من نقطة واحدة كيف اتفق اي سواء كان الانفراج بقدر الامتداد كما مر تصويره او ازيد بان يكون
الانفراج ذراعين اذا كان الامتداد ذراعا او انقص كما اذا انعكس الحال بينهما فلان نسبة الانفراج اليهما اي الى
الساقين نسبة محفوظة بالغا ما بلغا وذلك لان الخطين مستقيمان فلا يتباعدان الا على نسق واحد
فاذا امتدا عشرين ذراعا كان الانفراج ذراعين فقط واذا امتدا ثلثين كان ثلثة اذرع وعليه فقس
وهذا معنى حفظ نسبة الانفراج اليهما وح يكون نسبة الامتداد الاول اعني العشرة الى الثاني اعني
العشرين كنسبة الانفراج الاول اعني الذراع الى الثاني اعني الذراعين وكذا الحال في نسبة الثالث
الى الثالث والرابع الى الرابع وما بعدهما فلو ذهبا اي الساقان الى غير النهاية لكان ثم بعد متناه
هو الامتداد الاول نسبته الى غير المتناهي وهو الامتداد الذاهب الى غير النهاية نسبة المتناهي وهو
الانفراج الاول الى المتناهي وهو الانفراج بينهما حال ذهابهما الى غير النهاية لما عرفت من ان
نسبة الامتداد الى الامتداد كنسبة الانفراج الى الانفراج مع ان نسبة المتناهي الى المتناهي
المذكورين تحل بنسبة معينة ويستحيل ذلك بين المتناهي وغير المتناهي لا يقال جاز ان يكون الانفراج
الحاصل حال الذهاب غير متناه ايضا لانا نقول فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين الوجه
الخامس انا نقسم جسما على هيئة الدائرة وليكن ترسا بستة اقسام متساوية بان نقسم اولا محيط
دائرته الى ست قطع متساوية ثم نصل بين النقط المتقابلة خطوطا متقاطعة على مركزه فينقسم ح
الى اقسام ستة متساوية ويحيط بكل قسم منها ضلعان ثم نخرج الاضلاع باسرها الى غير النهاية حتى
ينقسم الابعاد كلها في طولها وعرضها اعني ثخن العالم بهذه الاقسام ثم نردد في كل قسم فنقول
هو في عرضه اما غير متناه فينحصر ما لا يتناهى بين حاصرين هما الضلعان المحيطان به واما متناه
فكذا الكل متناه ايضا لانه ضعف المتناهي الذي هو احد الاقسام بمراتب متناهية هي الستة و
هذا البرهان المسمى بالترسي كالتتمة والتوضيح للبرهان الذي هو تلخيص السلمي لان كل قسم من
الست كمثلث متساوي الاضلاع لانك اذا فرضت على ضلعي كل قسم نقطتين متساويتي البعد عن
المركز ووصلت بينهما بخط كان ذلك الخط مساويا لكل واحد من الضلعين وذلك لان الزاوية التي
عند المركز ثلثا قائمة اذ المحيط بكل نقطة اربع قوائم وقد قسمت هاهنا بست زوايا متساوية وكذا
كل واحد من الزاويتين الباقيتين ثلثا قائمة لانهما كذلك فظهر ان الانفراج بين كل ضلعين بقدر
امتدادهما كما في ذلك البرهان الا ان هاهنا تصويرا ومزيد توضيح لامكان خروج خطين من نقطة
بحيث ينفرجان على قدر امتدادهما وكان يكفيه هاهنا ان يخرج من نقطة واحدة خطوطا ستة على
ان يكون جميع الزوايا المتساوية الا ان في امكان ذلك نوع خفاء ففرض دائرة لاشتهار امكان
تقسيم محيطها الى اقسام ست متساوية وح يلزم تساوي الزوايا المركزية وكون كل واحدة ثلثي

متساوية وبيان ... [illegible] ... زوايا المثلث ... [illegible] ... الاضلاع

ثانية فيكشف مساواة البعد فيما بين الخطين لا متناهيا انكشافا تاما وهذه الوجوه اعني الثالث
والرابع والخامس لا يخفى احتياجها الى برهان واحد السادس التطبيق الدال على تناهي الابعاد من جميع
الجهات وطريقه هيهنا ان نفرض من نقطة ما الى غير النهاية خطا ونفرض من نقطة قبلها شيئا خطا
آخر الى غير النهاية ايضا ثم نطبق الخطين فالناقص اما مثل الزائد وانه محال او ينقطع فيتقطعا
فلا يكونان غير متناهيين كما تقدم مرتين مرة في بطلان التسلسل ومرة في تناهي القوى الجسمانية
الوجه السابع انا نفرض خطا غير متناه من الجانبين ثم نعين عليه نقطتين بينهما بعد متناه ونسير
الى نقطة ما من هاتين النقطتين فنقول هي اما المنتصف اولا فان كان المنتصف كان منها في الجانب
الآخر مثله فيكون من النقطة الاخرى في ذلك الجانب اقل فيطبق احدهما بالآخر ويتم الدليل وان
لم يكن المنتصف كان احدهما اقل من الآخر ومضى في اتمام الدليل ولا يذهب عليك ان هذا تقرير
آخر للتطبيق فقد عادت الوجوه السبعة الى ادلة ثلثة اثنان منها يدلان على امتناع اللاتناهي مطلقا
وواحد على امتناعه في جهتين او اكثر احتج الخصم على عدم التناهي بوجوه الاول ان ما وراء
العالم متميز فان ما يلي يمينه اي يمين العالم غير ما يلي يساره ضرورة الآتي ان بديهة العقل شاهدة
بان ما يلي القطب الشمالي غير ما يلي القطب الجنوبي وما يلي المشرق غير ما يلي المغرب الى غير
ذلك والمتميز لا يكون عدما محضا فهو اذن موجود وبعد فيقبل التقدير سواء كان ماديا او مجردا
والجواب منع ثبوت التميز فيما وراء العالم بحسب نفس الامر وانما ذلك التميز الذي ذكر نوع وهم
محض لا عبرة به اصلا الثاني ان ما وراء العالم متقدر فان ما يوازي ربع العالم اقل مما يوازي
نصفه وكل متقدر فهو موجود وقد مر الجواب ان التقدر الذي هو متوهم وهم باطل لا يلتفت اليه قطعا
الثالث انا لو فرضنا واقفا على طرف العالم فان امكنه مد يده فيما وراءه فثم فضاء موجود لاستحالة
مد اليد في العدم الصرف متقدر اذ ما يسع منه اصبعا اقل مما يسع اليد كلها وان لم يمكنه مد يده فيه
فثم جسم مانع لليد من النفوذ وعلى التقديرين ثمة بعد اما مجرد او مادي والجواب لا نسلم انه
لو لم يمكنه مد اليد فيه فثم جسم مانع لجواز ان يكون ذلك لا لوجود المانع بل لعدم الشرط وهو الفضاء الذي
يمكن هو اليد فيه الرابع ان الجسم ماهية كلية يمكن لها افراد غير متناهية عقلا فاذا وجدت تلك الافراد
كانت الابعاد غير متناهية والجواب ان الكلية وان لم يمنع من وقوع جزئيات لا تتناهى الا انها لا تقتضي
الوجود اي وجود شيء من الجزئيات ولا التعدد في الجزئيات ولا عدم التناهي فيها بل يجوز ان يكون الكلي
ممتنع الوجود فلا يوجد شيء من افراده او ممتنع التعدد فلا يتعدد افراده او ممتنع اللاتناهي في افراده
فلا يوجد له افراد غير متناهية كل ذلك لامور خارجة عن مفهوم الكلية وعدم تناهي افراد الجسم ممتنع للادلة
السابقة المقصد الثامن جوز المتكلمون وجود ... قائل بهذا العالم لان الامور المتماثلة ...

في الحكام واليه الاشارة في الكلام المجيد اوليس الذي خلق السموات الآية قال الحكماء لا عالم غير هذا العالم
اعني ما يحيط به سطح محدد الجهات لثلثة اوجه الاول لو وجد خارجه عالم آخر لكان في جانب من
المحدد وكان المحدد في جهة منه فيكون الجهة قد تحددت قبله لتصوره ووقوعه فيها الا به كما هو الواقع
هنا والجواب ان الذي ثبت بالبرهان تحدد جهتي العلو والسفل بالمحدد كما مر واما تحدد جميع
الجهات به فلا ولم لا يجوز ان يكون هيهنا جهات غير هاتين الجهتين يتحدد لا بهذا المحدد بل
بمحدد آخر فيجوز وقوع هذا في جهة منها فان حصر الجهات المتحددة في هاتين لم يقم عليه دليل
الثاني لو وجد عالم آخر لكان بينهما خلاء سواء كانا معا كريتين اولا وذلك لان هذا العالم
كري فان كان الآخر كريا ايضا لم يتصور الملاقاة بينهما الا بنقطة فلا بد ان يقع بينهما خلاء سواء
كان ... اولا وان لم يكن كريا وقع الخلاء ايضا لان ملاقاة الكرة لما ليس بكرة لا يكون الا مع فرجة
والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء ان نقول لا نسلم ذلك لجواز ان يملأ ما اي يملأ ما بينهما
مالي ولو اوردنا ذكره ... سند المنع تبرعا قلنا قد يكونان اي العالمان تدويرين مركوزين في
ثخن كرة عظيمة تساوي ثخنها قطريهما او يزيد عليها وربما يتضمن تلك الثخن من الكرات كل واحد
منها اعظم من المحدد بما فيه من الافلاك والعناصر ولا استبعاد في ذلك فانهم قالوا تدوير المريخ
اعظم من مثل الشمس بما فيها من الافلاك الثلثة والعناصر الاربعة ثلث مرات واذا جاز ذلك فلم لا
يجوز فيما هو اعظم منه ومن اين لكم انه ليس في جوف تدوير المريخ اعظم من مثل الشمس بما فيها من
الافلاك الثلثة عناصر ومركبات مماثلة لما عندنا في الحقيقة او مخالفة لها فيها الثالث لو وجد
عالم آخر لكان فيه عناصر لها احياز طبيعية فيكون لعنصر واحد كالماء مثلا حيزان طبيعيان وقد
قد عرفت بطلانه والجواب منع تساوي عناصرهما وكائناتهما المركبة منها صورة اي لا نسلم تساويهما
في الصورة النوعية وان كانت متشاركة في الآثار والصفات كاشتراك ناريهما في الاحراق و
الاشراق ولئن سلمنا الاشتراك في الصورة النوعية فلا نسلم تماثلهما حقيقة لجواز الاختلاف
في الهيولى الآخذة فحقيقتهما وان سلمنا التماثل ايضا فلم لا يجوز ان يكون وجوده في احدهما
اي حصوله في احد الحيزين غير طبيعي ولا نسلم ان القسر لا يكون دائما المرصد
الثالث في مباحث النفس المجردة واحكامها في بيانها بعد الفراغ عن مباحث الاجسام
وعوارضها وفيه مقاصد اربعة الاول في النفوس الفلكية وهي مجردة عن المادة وتوابعها
لان حركات الافلاك ارادية فلها نفوس مجردة اما الاول وهو كون حركاتها ارادية فلانها
اما طبيعية او قسرية او ارادية لما مر من ان اقسام الحركة الذاتية منحصرة فيها والاولان
باطلان فتعين الثالث اما كونها طبيعية فلان الحركة الدورية كل وضع فيها فهو مطلوب و

الكرة

وفيهما

المرصد الثالث في النفوس المجردة

متروك فلو كان ذلك التحرك الدوري مقتضى الطبيعة ومستندا اليها لكان الشيء الواحد
وهو الوضع المخصوص مطلوبا بالطبع ومتروكا بالطبع وانه مح وقد وجه هذا الدليل بان كل
وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون
المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين
طلبه وانه مح بديهة ورد عليه بان ترك وضع ليس توجها اليه بعينه لانصرامه بتركه بل غايته
انه توجه الى مثله فلا يكون المتروك نفس المطلوب فالاولى ان يوجه بان المتحرك بحركته المستديرة
يطلب وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا
باختلاف الاغراض الموقوف على الشعور والارادة واما كونها قسرية فلما تقدم ان القسر انما يكون على خلاف
الطبع وذلك لانه تقدم في مباحث الاعتمادات ما هو مصنا اعني ان عديم الميل الطبيعي لا يتحرك قسرا
وههنا لا طبع فلا قسر وايضا فلو كان تحرك الافلاك على الاستدارة بالقسر لكان على موافقة القاسر
فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطؤ وتوافقها في المناطق والاقطاب اذ لا يتصور هناك قسر
الا من بعضها لبعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة واما الثاني وهو
اذا كانت حركاتها ارادية كانت لها نفوس مجردة فلان ارادتها المتعلقة بحركاتها ليست ناشئة عن
تخيل محض من قوة جسمانية يدرك امورا جزئية والا امتنع دوامها اي دوام الحركات الفلكية على
نظام واحد دهر الداهرين اي ازلا وابدا بلا اختلاف ولا تغير لا في الجهة ولا في السرعة الا ترى ان
الحركات الجوانية المستندة الى الادراكات الجزئية تختلف وتنقطع فهي اي ارادتها التي تترتب عليها
الحركات السرمدية على وتيرة واحدة اذن ناشئة عن تعقل كلي يندرج فيه امور غير متناهية ومحل
التعقل الكلي مجرد لما سيأتي في النفوس الانسانية برهانه والاعتراض على هذا الدليل ان يقال لا
نسلم انها ليست طبيعية وانه يلزم من ذلك كون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع لجواز ان يكون
المطلوب في الحركة الطبيعية نفس الحركة لا حصول وضع معين فان قيل حقيقة الحركة هي التادي الى
شيء آخر فلا تطلب لذاتها بل لغيرها قلنا الحركة عندنا عبارة عن كون الجوهر في آنين في مكانين فجاز
كونها مطلوبة لذاتها سلمنا اي سلمنا ان الحركات الفلكية ليست طبيعية لكن لا نسلم انها ليست
قسرية قولك القسر على خلاف الطبع اي ما ليس فيه ميل طبيعي لا يقبل حركة قسرية ممنوع وقد مر في دليله
من الخلل على انه ليس يلزم من عدم كون حركاتها المستديرة طبيعية ان لا يكون لها ميل طبيعي مخالف
لهذه الحركة ولا نسلم ايضا ان القاسر هناك منحصر في الافلاك حتى يلزم التشابه بل نقول الحركة
الحاصلة من بعضها في بعض يكون حركة عرضية لا قسرية سلمنا لكن لا نسلم ان التخيل لا ينتظم
على حالة واحدة ولا يدوم سرمدا ولم لا يجوز ان يكون تخيله اي تخيل الفلك خلاف تخيلنا فلا

مختلف

مختلف ولا ينقطع بل يستمر ازلا وابدا بتعاقب افراد غير متناهية متعلقة بحركات متوافقة متماثلة
فان قيل القوى الجسمانية كما مر متناهية مدة وعدة وشدة فلا يستند اليها الحركات التي لا
تتناهى قلنا قد مر ايضا ما فيه ولو صح ذلك لعاد عليكم اثبات النفوس المنطبعة في الاجرام
الفلكية سلمنا لكن لا نسلم ان محل التعقل مجرد وما سيأتي من برهانه سنتكلم عليه هناك تنزيها
على القول بان للافلاك نفوسا مجردة انها الحياة ناطقة الاولى لها مع القوة العقلية التي نسبتها اليها
كنسبة النفس الناطقة الينا قوى جسمانية هي تخيلات انها مبدأ للحركات الجزئية الصادرة عنها فان العقل
الكلي لا يصلح لذلك اي لكونه مبدأ لوقوع الحركة الجزئية فان نسبته الى جميع الجزئيات سواء فلا يصلح مبدأ
لتخصيص البعض بالوقوع دون البعض بل لا بد في وقوعه من ارادة جزئية متفرعة من ادراك جزئي
لا يتصور الا من قوة جسمانية وهذه القوى في الافلاك كالخيال فينا الا انها سارية في جميع اجزائها
لكونها بسيطة وتسمى نفوسا منطبعة الثاني ليس للافلاك حس من الحواس الظاهرة ولا شهوة
ولا غضب لان ما يحتاج اليها لجلب النفع ودفع الضر المقصود بهما حفظ الصورة عن الفساد وحفظ
الشخص والنوع لا يقبل ذلك لامتناع الخرق والالتيام والكون والفساد عليها والمقدمات المذكورة
فيها ممنوعة اذ لا نسلم ان هذه القوى انما خلقت لما ذكرتم فانه يجوز ان يكون خلقها لكونها كمالا للجسم
ولا نسلم ايضا انحصار النفع والدفع في حفظ الصورة عن الفساد ولئن سلم فلا نسلم ان صورة الفلك
لا تقبل الفساد وما استدل به عليه مدخول وفي الملخص ان كلام ابن سينا اضطرب في الحواس الباطنة
فحيث نفاها استدل عليه بانها متعلقة بالحواس الظاهرة لان التخيل لحفظ صور المحسوسات والتوهم
ادراك احوالها الجزئية والتذكر للتصرف فيها فاذا لم يوجد الاصل وجب ان لا يوجد التبع ويرد على
هذا الاستدلال انا لا نسلم انحصار فايدتها في حفظ صور المحسوسات واحوالها الجزئية والتصرف
فيها اذ يجوز ان يكون فيها فوائد اخرى وان سلم فلا نسلم انه لا تعطل في الوجود المقصد
الثاني في ان النفوس الانسانية مجردة اي ليست قوة جسمانية حالة في المادة ولا جسما بل
هي لا مكانية لا تقبل اشارة حسية وانما تعلقها بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير ان يكون
داخلا فيه بالجزئية او الحلول هذا مذهب الفلاسفة المشهورين المتقدمين والمتاخرين ووافقهم على ذلك
من المسلمين الغزالي والراغب وجمع من الصوفية المكاشفين وخالفهم فيه الجمهور بناء على ما مر من
نفي المجردات على الاطلاق عقولا كانت او نفوسا احتج اي المثبتون لتجردها بوجوه خمسة الاول
انها تعقل البسيط الذي لا جزء له بالفعل فيكون مجردة اما الاول فلانها تعقل حقيقة ما من الحقائق
اي معنى من المعاني فان كانت تلك الحقيقة بسيطة فذاك اي ثبت المطلوب اعني تعقلها للبسيط والا
كانت تلك الحقيقة مركبة من البسائط بالفعل لان الكثرة متناهية كانت او غير متناهية يجب فيها

الملخص

المقصد الثاني في تجرد النفوس الانسانية

الواحد بالفعل لانه مبدؤها و تعقل الكل بعد تعقل اجزائه بالضرورة لا يقال هنا اذا كان الكل معقولا
بالكنه فان تعقل بوجه ما فلا نسلم تعقل شي من اجزائه لانا نقول كلامنا في ذلك الوجه المعقول فان
كان بسيطا فذاك وان كان مركبا كان له بسائط كل منها واحد بالفعل واما الثاني وهو انها اذا
تعقلت البسيط كانت مجردة فلانه لو كان محل البسيط لو كانت جسمانيا اي لو كان ذا وضع اصالة او تبعا
لكان منقسما وانقسام المحل يوجب انقسام الحال فيه لان الحال في احد جزئيه غير الحال في الجزء الآخر
وانه اي انقسام الحال الذي هو العلم ينافي البساطة في المعلوم اذ يجب ان يكون العلم مطابقا للمعلوم
اجيب عنه بانه مبني على ان النفس محل المعقول لان التعقل عبارة عن حصول الصورة في القوة
العاقلة وهو ممنوع فان العلم عندنا مجرد تعلق بين العالم والمعلوم بمثابة المعلوم عند العالم
وذلك التعلق امر اعتباري اتصف به العالم لا امر موجود حال فيه وان سلم ان العلم بحصول صورة
المعلوم فمحل اي فالنفس ح محل لصورة البسيط الذي تعقليه لا لذات البسيط ولا يلزم المطابقة بين
الصورة وذي الصورة من جميع الوجوه فقد لا يكون صورة البسيط بسيطة الا ترى الى ما قالوه من
انه يجوز ان يكون للبسيط الخارجي صورتان عقليتان او اكثر كما مر في مباحث الحال والمحل وان سلم
ان صورة البسيط يجب ان يكون بسيطة فلا نسلم ان كل ذي وضع منقسم فانه بناء على نفي الجزء
الذي لا يتجزى وهو ممنوع وح جاز ان يكون النفس جوهرا فردا كما قال به بعض وان سلم ان كل
ذي وضع منقسم فلا نسلم ان الحال في المنقسم منقسم كالسطح الحال عندكم في الجسم المنقسم في
جميع الجهات مع انه لا ينقسم في العمق وكالخط الحال في السطح مع عدم انقسامه في العرض وكالنقطة
الحالة في الخط مع انها لا ينقسم اصلا وبالجملة انما يلزم انقسام الحال اذا كان الحلول سريانيا وهو
فيما نحن بصدده غير مسلم وان سلم انه اي الحال في المنقسم منقسم بالقوة كالجسم لا بالفعل وانه لا ينافي
البساطة لجواز ان يكون جهة انقسامه غير جهة بساطته فان الجسم البسيط عندكم منقسم بالقوة
الى ما لا يتناهى مع كونه بسيطا بالفعل اذ ليس فيه مفاصل محققة فليس فيه انقسام بالفعل ولا منافاة
بين الانقسام وعدمه من جهتي القوة والفعل لانهما جهتان متغايرتان الثاني من الوجوه الخمسة
انها اي النفس الانسانية تعقل الوجود وانه بسيط لما مر في مباحثه من ان اجزاءه وجودات او
عدمات الى آخر الكلام والجواب ما تقدم من المنوع الواردة على مقدمات ادلة بساطته والمنع
المذكور في الوجه الاول فظاهر لانها تحكم بين الكليات احكاما ايجابية وسلبية فلا بد لها من
تعقلها واما الثاني فلانه النفس اذا كانت ذات وضع كان المعنى الكلي حالا في ذي وضع ولا
ان الحال في ذي الوضع يختص بمقدار مخصوص ووضع معين تابع [illegible] لمحله فلا يكون ذلك الحال مطابقا
للكثيرين مختلفين بالمقدار والوضع بل لا يكون مطابقا الا لما له ذلك المقدار والوضع فلا يكون ح كليا

هف

لامر

جسمانيا او

البساطة

الذي اهم منه الثالث من تلك الوجوه انها تعقل المفهوم الكلي فيكون مجردة اما الاول فح

هف لان المتبادر خلافه والجواب يعرف مما مر اذ لا نسلم ان العاقل للكلي محل له لا مبني على الوجود
الذهني وايضا الحال فيما له مقدار وشكل ووضع معين لا يلزم ان يكون متصفا بها لجواز ان لا يكون
الحلول سريانيا ويراد ههنا منع عدم مطابقته للكثيرين اذ قد تخالف الشبح ماله الشبح في الصغر و
الكبر كالصور المنقوشة على الجدار وكصورة السماء في الحس المشترك مع وجود المطابقة بينهما وتحقيقه
ان معنى المطابقة هو ان الصورة اذا جردت عما عرض لها بسبب المحل كانت مطابقة للكثيرين الا ترى
انه يجب تجريدها عن التشخص العارض لها بسبب المحل الرابع منها انها تعقل الضدين اذ تحكم بينهما
بالتضاد فلو كان مدركهما جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض مثلا في جسم واحد وانه محال
بديهة والجواب ان صورة الضدين لا تضاد بينهما لانهما تخالفان الحقيقة الخارجية فليس يلزم من
ثبوت التضاد بين الحقيقتين ثبوته بين الصورتين ولولا ذلك لما جاز قيامهما بالمجرد ايضا لان
الضدين لا يجتمعان في محل واحد ماديا كان او مجردا وان سلمنا تضاد صورتي الضدين فلم لا يجوز
ان تقوم كل منهما بجزء من الجسم الذي تعقلهما معا غير الجزء الذي قام به الاخرى فلا يلزم اجتماع
المتضادين في محل واحد الخامس منها ان يبطل كونها جسما بانا نقول لو كان العاقل جسما او جسمانيا
حالا في جميع البدن او في بعضه تعقل محله دائما او لم تعقله دائما والثاني باطل اما الملازمة فلان
تعقله لمحله ان كفى فيه حضوره لذاته كان حاصلا دائما يعني ان الصورة الخارجية التي للمحل حاضرة بذاتها
عند العاقل دائما فلو كفى ذلك في تعقله اياه كان تعقله مستمرا دائما والا احتاج تعقله له الى حصول
صورة اخرى منتزعة منه حاصلة فيه وانه ح لانه يقتضي اجتماع المثلين لان الصورتين متماثلتان
في الماهية فلا يحصل ذلك التعقل دائما واما بطلان التالي فبالوجدان اذ ما من جسم فيما نتصور
انه محل للعلم والقوة العاقلة كالقلب والدماغ وغيرهما من اجزاء البدن الا ونتعقله تارة ونغفل عنه
اخرى والجواب منع الملازمة بمنع ما ذكر في بيانها لجواز ان لا يكفي في تعقله حضوره بصورته
الخارجية ولا يحتاج ايضا الى حصول صورة اخرى بل يتوقف على شرط غير ذلك لان كون التعقل
بحصول الصورة ممنوع عندنا سلمنا لكن لا نسلم ان حصول صورة اخرى فيه اجتماع المثلين و
انما يلزم ذلك ان لو تماثل الصورة الخارجية والصورة الذهنية وهو ممنوع سلمنا تماثلهما لكن
لا اجتماع بينهما في محل واحد لان احدهما محل للعاقلة والاخرى حالة فيها خاتمة في ذكر
مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة التي يشير اليها كل احد بقوله انا وهي كثيرة لكن المشهور
منها ستة الاول [illegible] انه جزء لا يتجزى في القلب لدليل عدم الانقسام مع نفي
المجردات يعني انها جوهر فرد قائم وغير منقسم لما مر من تعقلها للبسائط وليست
مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة فيكون جوهرا فردا هو في القلب لانه الذي ينسب اليه

مذاهب المنكرين لتجرد النفس الناطقة

العلم الثاني للنظام انه اجزاء هي اجسام لطيفة سارية في البدن سريان ماء الورد في الورد باقية من
اول العمر الى آخره لا يتطرق اليها تحلل وتبدل حتى اذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه من تلك الاجزاء
الى ساير الاعضاء اما المتحلل والمتبدل من البدن فضل ينضم اليه وينفصل عنه اذ كل احد يعلم انه
باق من اول عمره الى آخره ولا شك ان المتبدل ليس كذلك الثالث انه قوى في الدماغ وقيل في
القلب الرابع انه ثلث قوى احديها في القلب وهي الحيوانية والثانية في الكبد وهي النباتية و
الثالثة في الدماغ وهي النفسانية الخامس انه الهيكل المخصوص وهو المختار عند جمهور المتكلمين
السادس انها الاخلاط الاربعة كما ذكرنا السابع انه اعتدال المزاج النوعي الثامن انه
الدم المعتدل لو لكثرته واعتداله يقوى الحيوة وبالعكس التاسع انه الهواء اذ بانقطاعه طرفة
عين ينقطع الحيوة فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه واعلم ان شيا من ذلك الذي رويناه لم يقم
عليه دليل وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه المقصد الثالث في ان النفس الناطقة حادثة اتفق
عليه المليون اذ لا قديم عندهم الا الله وصفاته عند من اثبتها زايدة على ذاته لكنهم اختلفوا في انها
هل يحدث مع حدوث البدن او قبله فقال بعضهم يحدث معه لقوله تعالى بعد تعداد اطوار البدن
ثم انشاناه خلقا آخر والمراد بهذا الانشاء افاضة النفس على البدن وقال بعضهم بل قبله لقوله عليه
السلام خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام وغاية هذه الادلة الظن دون اليقين الذي
هو المطلوب اما الآية فلجواز ان يريد بقوله ثم انشاناه جعل النفس متعلقة به واما يلزم من ذلك
حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها واما الحديث فلانه خبر واحد فيما رضه الآية وهي مقطوعة المتن
مظنونة الدلالة والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فتساويا هذا كما ذكرنا واما الحكماء
فانهم قد اختلفوا في حدوثها فقال به ارسطو ومن تبعه ومنعه من قبله وقالوا بقدمها احتج
ارسطو بانها لو قدمت فاما ان يكون قبل التعلق بالبدن متعددة متمايزة اولا فان كانت متمايزة
فتمايزها وتعينها اما بذاتها او لا بذواتها فان كان بذواتها او بلوازمها فيكون كل نفس من النفوس
البشرية نوعا منحصرا في الشخص الواحد فيلزم اختلاف كل نفسين بالحقيقة وانه باطل اذ لو لم يعلم
بان كلها متماثلة فلا اقل من ان يوجد فيما بين الجميع نفسان متماثلان وان كان تمايزها لا بذواتها
كان بالقابل وما يكتنفه كما تقدم من ان تعدد افراد النوع الواحد معلل بالقابل والاعراض المكتنفة
به وما ذاك الا البدن فيكون متعلقة قبل هذا البدن ببدن آخر ويلزم التناسخ اي انتقالها من
بدن الى آخر وسنبطله وان لم يكن قبل التعلق متمايزة بل كانت واحدة فبعد التعلق ان بقيت
على وحدتها كما كانت كان نفس زيد هي بعينها نفس عمرو فيلزم ان يشتركا في صفات النفس
من العلم والقدرة واللذة والالم وساير الصفات وانه باطل بالضرورة وان لم يبق كما كانت بل تكثرت

لزم التجزي والانقسام ولا يتصور هذا الا فيماله مقدار وحجم فلا يكون مجردة بل مادية وايضا
فقد عدمت بذلك التجزي والانقسام تلك الهوية الواحدة القديمة وحصلت هويتان اخريان
حادثتان ويلزم المط وهو ان النفوس المتعلقة بالابدان حادثة احتج الخصم على قدمها بوجوه ثلثة
الاول ان كل حادث له مادة فلو كانت النفس حادثة كانت مادية لا مجردة قلنا بعد تسليم
الملازمة تلك المادة التي قبلها الحدوث اعم من مادة يحل الحادث فيها او يتعلق بها والمتعلق
بالمادة يجوز ان يكون مجردا بحسب ذاته الثاني لو لم يكن الناطقة ازلية لم يكن ابدية ايضا
والتالي باطل اتفاقا اما الملازمة فلانها اذا كانت حادثة تزول وجوبا لان كل كاين فاسد
الجواب المنع ومعنى القضية المذكورة ان كل حادث فهو في حد ذاته قابل للعدم وليس يلزم منه طريا
عليه لجواز ان يمتنع عدمه لغيره ابدا الثالث يلزم عدم تناهي الابدان والصواب عدم تناهي
النفوس وذلك لانها اذا كانت حادثة كان حدوثها بحدوث الابدان التي هي شرط فيضانها من
المبدا القديم والابدان غير متناهية لاستنادها الى انقضاء الادوار الفلكية التي لا تتناهى فيكون
النفوس البشرية غير متناهية ايضا لكن لا استحالة في لا تناهي الابدان والادوار لانها متعاقبة
بخلاف النفوس فانها باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع امور موجودة غير متناهية وهو مح بالتطبيق
والجواب شرط امتناعه الترتب الطبيعي او الوضعي كما مر والنفوس الناطقة وان كانت موجودة
مجتمعة الا انها غير مترتبة فيجوز لاتناهيها تنبيه قال ارسطو كل حادث لا بد له من
استناده الى المبدا القديم الواجب ومن شرط حادث تقوله دفعا للدور والتسلسل تعليل لما
هو المقرر في الكلام واما الاحتياج الى الشرط فلئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة فلحدوث
النفس من المبدا المفيض شرط وهو حدوث البدن لانه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها فاذا
حدث البدن فاض عليه نفس من المبدا الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد
وبه ابطل التناسخ حيث قال ان صح التناسخ فاذا حدث بدن تعلق به نفس متناسخة وفاض عليه
نفس اخرى حدثت الآن لما ذكرنا من حصول العلة المؤثرة بشرطها فلا يكون للبدن الواحد
نفسان وهو باطل بالضرورة فان كل احد يجد ان نفسه واحدة واعلم ان هذا الذي ذكره ارسطو
في حدوث النفس وبطلان التناسخ دور صريح فانه يبين حدوث النفس بلزوم التناسخ على تقدير
قدمها وابطاله ثم يبين بطلان التناسخ بحدوث النفس وانما يصح ذلك لو بين احدهما بطريق
آخر مثل ما يقال في ابطال التناسخ انه يلزم تذكرها لاحوالها في البدن الآخر وان استعداد الابدان
للنفوس وتكونها اي تجدد النفس على ونيرة واحدة فانه كلما استعد بدن حدث نفس بخلاف
مفارقة النفوس مع حدوث الابدان [illegible] وبا اي نار وهواء او جائحة اي حادثة سنا

كالطوفانات او قتل عام يهلك بهما من النفوس ما يعلم بالضرورة انه لم يحدث في ذلك الزمان
خلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان ~~خلاف العادة ذلك المبلغ من الابدان~~ كما نقل من انه وقع
حرب في ارض يونان فقتل في يوم واحد مائتا الف من الجانبين ومن المعلوم انه لم يحدث في
ذلك اليوم ابدان بهذا العدد في جوانب العالم ليتعلق بها تلك النفوس المفارقة عن ابدانها فلو كان
تعلق النفوس على طريقة التناسخ لزم تعطل بعضها الى ان يحدث بدن يتعلق به وليس شيء منها والاظهر
منها اي من هذا الطريقين الاخيرين يصلح للتعويل اذ لا نسلم لزوم التذكر لاحوالها في البدن السابق
لجواز كونه مشروطا بالتعلق به على انه قد نقل عن بعضهم انه قال اني لاتذكر كوني في صورة الجمل ولا نسلم
ان عدد ابدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحور والبراري لا يساوي عدد تلك النفوس
المفارقة وعلى اصل الدليل الذي ابطل به التناسخ اعتراضات تعرفها ان كان ما مهدنا لك من الاصول
على ذكر منك فلا نعيدها حذرا من الاطناب مثلا ان يقال لا نسلم ان كل حادث لا بد له من شرط
حادث فان الفاعل المختار له ان يخصص الحوادث باوقاتها من غير ان يكون هناك داع وليس هذا
تسلسلا للتخلف عن العلة المستلزمة سلمنا لكن لا نسلم ان شرط حدوث النفس هو البدن ولم لا
يجوز ان يكون له شرط غيره سلمناه لكن لا نسلم انه اذا حدث بدن وجب ان تفيض عليه نفس انما يجب
ذلك اذا لم يتعلق به نفس مستنسخة وقد يقال اراد باصل الدليل ما ذكره ارسطو على حدوث النفس
فانه اصل الدليل على ابطال التناسخ فيعترض عليه بانا لا نسلم تماثل النفوس كلها ولا تماثل نفسين
منها والاستشهاد لا يجدي نفعا ولا نسلم ان تمايز افراد نوع واحد انما يكون بالقابل وما يقدم في
بيانه قد ظهر لك هناك فساده الى غير ذلك مما لا يخفى على الفطن المقصد الرابع تعلق
النفس بالبدن ليس تعلقا ضعيفا يسهل زواله بادنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم
بمكانه والا لتمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة الى امر آخر وليس ايضا
تعلقا في غاية القوة بحيث اذا زال التعلق بطل المتعلق مثل تعلق الاعراض والصور المادية بمحالها
لما عرفت من انها مجردة بذاتها غنية عما تحل فيه بل هو تعلق متوسط بين بين كتعلق الصانع بالآلات
التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ومن ثم قيل هو تعلق العاشق بالمعشوق عشقا جبليا الهاميا
فلا ينقطع ما دام البدن صالحا لان يتعلق به النفس الا ترى انها تحبه ولا تمله مع طول الصحبة وتكره
المفارقة وذلك لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه فانها في مبدأ خلقتها خالية عن
الصفات الفاضلة كلها فاحتاجت الى آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات والى ان يكون تلك
الآلات مختلفة فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى اذا [illegible] فعلا خاصا كالابصار مثلا
التفتت الى العين فيقوى على الابصار التام وكذا الحال في سائر الافعال ولو اتحدت الآلة لاختلطت

الافعال

الافعال ولم يحصل لها شيء منها على الكمال واذا حصلت لها الاحساسات توصلت منها الى الادراكات
الكلية ونالت حظها من العلوم والاخلاق المرضية وتوصلت الى لذاتها العقلية بعد اختلاطها باللذات
الحسية فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير كتعلق العاشق في القوة بل اقوى منه بكثير
وانما تتعلق من البدن اولا بالروح القلبي في تجويف الايسر من بخار الغذاء ولطيفه فان القلب
له تجويف في جانب الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيسخن بحرارته المفرطة فذلك البخار هو المسمى
بالروح عند الاطباء وعرف كونه اول متعلق للنفس بان سدة الاعصاب تبطل قوى الحس و
الحركة عما وراء موضع السدة ولا تبطلها عما يلي جهة الدماغ وايضا التجارب الطبية تشهد بذلك و
تنبيه اي تفيد النفس الروح بواسطة التعلق قوة بها يسري الروح الى جميع البدن فيفيد الروح
الحامل لتلك القوة كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى التي فصلناها فيما قبل وهذا كله عندنا
للقادر المختار ابتداء ولا حاجة الى اثبات القوى التي كما مر مرارا المرصد الرابع
في العقل والمراد به كل موجود ممكن ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزءا منه بل هو مجرد في ذاته مستغن
في فاعليته عن الآلات الجسمانية وفيه مقاصد ثلثة الاول في اثباته قال الحكماء اول ما خلق
الله تعالى العقل كما ورد في الحديث وقال بعضهم وجه الجمع بينه وبين الحديثين الآخرين اول
ما خلق الله العلم واول ما خلق الله نوري ان المعلول الاول من حيث انه مجرد يعقل ذاته
ومبدأه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن
حيث توسطه افاضة انوار النبوة كان نورا لسيد الانبياء واحتجوا على اثبات العقل بوجهين
الاول ان الله تعالى واحد حقيقي لا تكثر فيه اصلا بوجه من الوجوه فلا يصدر عنه ابتداء الا واحد
ويمتنع ان يكون ذلك الصادر عنه جسما لتركبه فلو صدر اولا لزم تعدد الصادر في المرتبة
الاولى ولتقدم الهيولى والصورة عليه ضرورة لان الجزء متقدم على الكل فلو كان هو الصادر الاول
لتقدم على اجزائه ولا يجوز ايضا ان يكون الصادر الاول احد جزئيه اذ لا يستقل بالوجود دون
الآخر فلا يستقل بالتاثير ايضا والصادر الاول مستقل بالوجود والتاثير معا ولا عرضا
اذ لا يستقل بالوجود دون الجوهر الذي هو محله فكيف يوجد قبله ولا نفسا اذ لا تستقل بالتاثير
دون الجسم الذي هو آلتها فيمتنع ان يكون سببا لما بعده ويجب ذلك في ما صدر اولا فتعين ان يكون
ان الصادر الاول هو العقل وتلخيصه ان اول صادر عنه تعالى واحد مستقل بالوجود والتاثير وغير
العقل ليس كذلك لانتفاء القيد الاول في الجسم والثاني في الهيولى والصورة والعرض والثالث
في النفس الثاني ان الموجد للجسم كالفلك مثلا لا يجوز ان يكون هو الواجب لذاته والا لاوجد جزئيه
لان موجد الكل حقيقة يجب ان يكون موجدا لكل واحد من اجزائه فيكون الواجب تعالى مصدرا

لا يترتب في مرتبة واحدة ولا جسما آخر اذ الجسم انما يوثر فيما له وضع مخصوص بالقياس اليه اما بالمجاورة
والقرب او المحاذاة والمقابلة علم ذلك بالتجربة فان النار لا تسخن اي جسم كان بل ما يقاربها و
الشمس لا تضي الا ما يقابلها فلو وجد جسم جسما آخر لوجب ان تفيض صورته على هيولاه ولو افاض
الصورة على الهيولى لكان للهيولى اليه وضع قبل الصورة وانه محال لان وضع الهيولى مستفاد من
الصورة التي هي ذات وضع بالذات لكونها في حد نفسها ممتدة في الجهات ولا نفسا لتوقف تاثيرها
عليه فان النفس لا يوثر الا بآلات جسمانية فيكون تاثيرها متاخرا عن الجسم فكيف يتصور ايجادها اياه
ولا احد جزئيه والا لكان ذلك الجزء الموجد للجسم علة للآخر وقد ابطلناه لعدم استقلاله بالوجود
دون الآخر فلا يتصور كونه علة موجدة للآخر ولا عرضا لتاخره عنه في الوجود فهو اي الموجد للجسم
العقل الاعتراض بناء على تسليم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد اما على الوجه الاول فلم لا يجوز ان
يكون اول صادر هو الجسم بان يصدر احد جزئيه عن الواجب ابتداء وبواسطته يصدر الآخر
وقد صرحوا بان الصورة جزء لعلة الهيولى وليس يلزم من كونها غنية في مدخليته التاثير عن
الهيولى كونها غنية في وجودها لتشخصه عنها وان سلم ذلك فلم لا يكون الصادر الاول نفسا
ولا يلزم من توقف تصرفها في البدن على تعلقها به توقف ايجاده مطلقا على ذلك التعلق فيجوز ان
يوجد الجسم بلا تعلق هو منشاء للتصرف والتدبير وان سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول
صفة قائمة بذات الله تعالى ودليلهم على عدم زيادة الصفات سنبطله واما على الوجه الثاني
فلم لا يجوز ان يكون الموجد للجسم جسما قوله انما يوثر الجسم فيما له وضع بالنسبة اليه ممنوع والاستقراء
على سبيل التجربة كما ذكرتم لا يفيد العموم لانه استقراء ناقص سلمنا لكن قد يكون الموجد نفسا
توجده اولا ثم يتعلق به سلمنا لكن قد يكون هو الواجب بان يوجد احد جزئيه ابتداء وبتوسطه
الجزء الآخر كما مر في الاعتراض الاول المقصـــــــد الثاني في ترتيب الموجودات على رايهم
قالوا انا اثبت ان الصادر الاول عقل فله اعتبارات ثلث وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته
فيصدر عنه بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عقل وباعتبار وجوبه بالغير يصدر نفس
وباعتبار امكانه يصدر جسم هو الفلك الاول وانما قلنا ان صدورها عنه على هذا الوجه اسنادا
للاشرف الى الجهة الاشرف والاخس الى الاخس فانه احرى واخلق وكذلك يصدر من العقل الثاني
عقل ثالث ونفس ثانية فلك ثان وهكذا الى العقل العاشر الذي هو في مرتبة التاسع من
الافلاك اعني فلك القمر ويسمى العقل الفعال الموثر في هيولى العالم السفلي المفيض للصور والنفوس
والاعراض على العناصر البسيطة وعلى المركبات منها بحسب ما يحصل لها من الاستعدادات
المسببة عن الحركات الفلكية والاتصالات الكوكبية واوضاعها الاعتراض ان يقال هذه

الاعتبارات

الاعتبارات ان كانت وجودية فلا بد لها من مصادر متعددة والا بطل قولكم الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فيبطل ح اصل دليلكم وان كانت اعتبارية امتنع ان يصير جزء مصدر الامور الوجودية
وقد يجاب عنه بانها ليست جزء من الموثر بل هي شرط للتاثير والشرط قد يكون امرا اعتباريا
لكن مثل هذه الاعتبارات من السلوب والاضافات عارضة للمبدا الاول فيجوز ان يكون
بحسبها مصدرا لامور متعددة كالمعلول الاول وذلك مناف لمذهبهم الذي بنوا عليه كلامهم
في ترتيب الموجودات ويجعلهم اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يلتفت اليه في المطالب
العلمية واسناد الفلك الثامن مع ما فيه من الكواكب المختلفة المقادير المتكثرة كثرة لا يحصى الى جهة
واحدة في العقل الثاني كما زعموا مشكل جدا وكذلك اسناد الصور والاعراض التي في عالمنا هذا
مع كثرتها الغاية عن الحصر الى العقل الفعال مشكل ايضا وبالجملة فلا يخفى على الفطن المنصف ضعف
ما اعتمدوا عليه في هذا المطلب العالي وفي الملخص انهم خبطوا فتارة اعتبروا في العقل جهتين وجوده
وجعلوه علة العقل وذلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة اوجه كما ذكر في متن الكتاب وتارة من
اربعة اوجه فزادوا عليه ذلك العقل وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة لصورته فظهر ان العقول
عاجزة عن ادراك نظام الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر المقصـــــــد الثالث
في احكام العقول وهي سبعة الاول انها ليست حادثة لما تقدم ان الحدوث يستدعي مادة
الثاني ليست كائنة ولا فاسدة اذ ذاك عبارة عن ترك المادة صورة ولبسها صورة اخرى
فلا يتصور الا في المركب المشتمل على جهتي قبول وفعل بل ابدية الثالث نوع كل عقل منحصر
في شخصه اذ تشخصه بماهيته والا لكان بالمادة وما يكتنفها كما تقدم الرابع انها جامعة
لكمالاتها اي ما يمكن لها فهو حاصل بالفعل وما ليس حاصلا لها فهو غير ممكن لما علمت ان الحدوث
يستدعي مادة يتجدد استعدادها بحركة دورية سرمدية فلا يتصور الا في مادي هو تحت الزمان
والعقول مجردة غير زمانية الخامس انها عاقلة لذواتها اذ التعقل حضور الماهية
المجردة عن العوارض الغريبة عند الشي المجرد القائم بذاته ولا شك ان ماهيتها حاضرة لذواتها
فان حضورها لما هيئة اعم من حضور الماهية المغايرة وعين المغايرة والتغاير الاعتباري كان في
تحقق الحضور وفيه نظر لجواز ان يكون شرط التعقل حضور الماهية المغايرة كما في الحواس فان
الاحساس انما يكون بحصول صورة مغايرة عند الحاسة لا بحصول صورة مطلقا والا كانت الحواس
مدركة لصورها الخارجية وهو باطل السادس انها تعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك
من المجردات التابعة لذاتها فانه يعقل الكليات اذ كل مجرد كذلك يمكن ان يعقل لان ذاته
منزه عن العلائق الغريبة عن ماهيته والشوائب المادية المانعة عن التعقل فماهيته لا تحتاج الى

الموجودات

المقصد الثاني

المقصد الثالث في احكام العقول

وامكانه وجوده
لفلك ومنهم من
بدلها نفسه لوجه
وامكانه لعقل

واما البسيط ولا يكون
جهتا قبول و
فلا يكون العقول
كائنة

على يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل مجرد فهو في حد نفسه
يمكن ان يعقل وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره اذ نعلم بالضرورة انه لا تضاد في المعقولات فكل
معقول يمكن ان يعقل مع كل واحد من ساير المعقولات وايضا كل ما يعقل فانه لا ينفك عن صحة
الحكم عليه بالامور العامة كالوحدة والامكان وغيرهما والحكم بين شيئين يستدعي تعقلهما معا
فكل معقول يمكن ان يعقل مع غيره في الجملة وح فيمكن ان تقارنه اي المجرد الماهية المجردة اي
الماهية الكلية التي للغير في العقل لان التعقل عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل فاذا تعقل
المجرد مع ماهية غيره كانا معا حاصلين في العقل فيكون كل منهما مقارنا للآخر فيه واذا امكن ان
يقارن ماهية الغير المجرد في العقل فيمكن ايضا ان يقارنها اي يقارن ماهية الغير ماهية
المجرد مطلقا اي سواء كان المجرد موجودا في العقل او في الخارج اذ كونها اي حصول ماهية المجرد
في العقل ليس شرطا للمقارنة المطلقة وصحتها لانه لو كان شرطا للمقارنة على الاطلاق وصحتها لكان
مقارنته اي مقارنة المجرد للعقل التي هي اخص من مطلق المقارنة مشروطة ايضا بكونها اي بكون
ماهية المجرد في العقل لان الاخص لا بد ان يكون مشروطا بما شرط به الاعم وح يلزم الدور لان كون
ماهية المجرد في العقل هو عين مقارنته له المشروطة به واذا لم يكن كون المجرد في العقل شرطا للمقارنة
بينه وبين ماهية الغير جازت المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا في الخارج واذا جاز مقارنة الماهية
الكلية الجزئية المجردة التي للغير اياها يعني ماهية المجرد حال كونها موجودة في الخارج امكن تعقلها
اي تعقل الماهية الكلية له اي للمجرد اذ لا معنى لتعقله لماهية الكلية الا مقارنة تلك الماهية له في وجوده
الخارجي وكل ما هو ممكن له فهو حاصل له بالفعل دائما لما عرفت فاذن هو عاقل لكل ما يغايره من
الكليات بالفعل وهو المط ومحصول الكلام ان المجرد يصح ان يكون معقولا اذ لا مانع فيه من تعقله
وكل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يعقل مع كل واحد مما يغايره من المفهومات وكل ما امكن ان
يعقل مع غيره امكن ان تقارن ماهيته ماهية غيره لان التعقل الذي عبارة عن حصول ماهيته في
العقل ثم ان امكان مقارنة المعقول المجرد لماهية معقول آخر ليس متوقفا على حصول المجرد في
العقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فلو توقف امكان المقارنة على وجود المجرد في العقل امكن المقارنة
حال كون المجرد موجودا في الخارج ولا يتصور ذلك الا بحصول الغير في المجرد وحلوله فيه وهو عين
تعقله له كان حاصلا بالفعل لان التغير والحدوث من توابع المادة والجواب لا نسلم ان كل مجرد
يمكن تعقله كالباري تعالى فان حقيقته مجردة مع انه لا يمكن تعقلها للبشر عندكم وحقيقة العقول
والنفوس فانها غير معقولة لنا فمن اين الحكم بامكان تعقلها ولا نسلم ان المجرد في حد ذاته معقولا
لا يحتاج الي عمل يعمل به انما يصح ذلك اذا انحصر المانع من التعقل في المادة وتوابعها وهو مم وان سلمنا

كان امكان السبى موقوفا على وجوده ... محال ... امكان مقارنته ح

فلا نم ان كل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع الغير وما الدليل عليه والوجدان الشاهد بعدم التضاد
والتنافي بين التعقلات لا يعم شهادته بعدم تعقله بجميع المفهومات كيف والغير قد يكون محالا يجوز
تعقله كما اشرنا اليه وان سلم فلا نم انه اي تعقله مع الغير يقتضي مقارنة الماهية المجردة التي لذلك
الغير للعقل اي للمجرد المعقول وانما يصح ذلك لو كان العلم حصول الماهية المجردة في العقل حتى
اذا تعقلا معا كانا موجودين متقارنين فيه وقد تكلمنا فيه حيث بينا ان العلم تعلق خاص بين
العالم والمعلوم وان سلمنا ان تعقلهما يستلزم تقارنهما في الوجود الذهني فلا نم انه يلزم من
جواز كون المقارنة للعقل مشروطا بكونه في العقل ويلزم الدور قلنا انما يلزم ذلك ان لو
كانت المقارنتان اي مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل ومقارنة احدهما للعقل متماثلين
حتى يلزم من اشتراط المقارنة الاولى بكون المجرد في العقل اشتراط الثانية به ايضا فيدور
وهو اي كونهما متماثلين مم فان حصول الشيئين كالمجرد وماهية الغير في ثالث هو العقل مخالف لحصول
احدهما اي احد الشيئين كالمجرد في الآخر كالعقل فان الاول مقارنة احد الحالين في محل للحال
الآخر والثاني مقارنة الحال لمحله فاين احدهما من الآخر فلا يلزم من كون المقارنة بين المجرد
وماهية الغير مشروطة بكون المجرد في العقل كون المقارنة بين المجرد والعقل مشروطة به لكونه
من قبيل اشتراط الشيء بنفسه لا ابطال قد لزم من تعقلهما معا المقارنة بينهما في العقل فقلنا ليست المقارنة
مطلقا مشروطة بكون المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس المقارنة مطلقا مشروطة بكون
المجرد في العقل والا دار كما عرفت لانا نقول ليس يزعم الخصم ان كل ما يطلق عليه المقارنة بالنسبة الي المجرد
مشروط بكونه في العقل حتى يتم ما ذكرتم بل يزعم ان المقارنة بين المجرد وغيره من المعقولات مشروطة
بكونه في العقل حتى اذا وجد المجرد في الخارج فات شرط المقارنة بينهما فلم يمكن ان يقارنه غيره فلا يصح
تعقله اياه وان سلم تماثل المقارنتين وانه يمكن مقارنة تعقله للمعقولات كل واحد من المعقولات
للمجرد في الوجود الخارجي فلا يلزم من ذلك امكان تعقله للمعقولات المقارنة له وانما يلزم هذا لو كان
هو اي المجرد قابلا للتعقل اي لكونه عاقلا وهو مم لانا نقول العقل نفس هذه المقارنة فان امكنت المقارنة
فقد امكن التعقل قطعا لانا نمنعه اي نمنع اتحادهما لجواز ان يكون التعقل امرا مغايرا للمقارنة مشروطا
بها وليس يلزم من امكان الشرط في موضع امكان المشروط فيه السابع انها لا تعقل الجزئيات من
حيث هي جزئية لانها تحتاج الى آلات جسمانية لتدرك بها ولانها اي الجزئيات متغيرة فالعلم بها
يكون متغيرا فلا يثبت لما لا يجوز عليه التغير والاعتراض عليه ستعرفه في بحث صفات الباري سبحانه
في مسئلة العلم فان علمه تعالى محيط بها من غير ان يكون هناك آلة جسمانية او تغير في ذاته
او صفاته الحقيقية خاتمة المباحث المتعلقة بالعقول في الجن والشياطين فانها ايضا من الجواهر الغائبة

سمي اي العقل ... مقارنته اي مقارنة المجرد للغير ... ولا لكان ...

من حواسنا وهي عند المليين اجسام تتشكل باي شكل شاءت وتقدر على ان تتولج في بواطن
الحيوانات وتنفذ في منافذها الضيقة نفوذ الهواء المستنشق واختلفوا في اختلافها بالنوع
مع الاتفاق على انهما من اصناف المكلفين كالملك والانس ومنعه الفلاسفة لانها اما ان يكون
اجساما لطيفة او لا وكلاهما باطل اما الاول فلانه يلزم ان لا تقدر هي على الافعال الشاقة وينفلق
بادنى شيء وسبب من خارج يصل اليها وهو خلاف ما تعتقدونه واما الثاني فلانه يوجب ان نريها
ولو جوزنا اجساما كثيفة لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال وبلاد لا نراها وبوقات وطبول
لا نسمعها وهو سفسطة محضة والجواب ان لطافتها بمعنى الشفافية اي عدم اللون فلا يلزم احد
الامرين لجواز ان تقوى الشفاف الذي لا لون له على الافعال ولا ينفعل بسرعة ومع ذلك فلا
نراها وبالجملة فان اردتم باللطافة والشفافية فيختار انها لطيفة ولا يلزم عدم قوتها على تلك
الافعال وان اردتم بها سرعة الانفعال والانقسام الى اجزاء متصغرة ورقة القوام فان اللطافة
على هذه المعاني فيختار انها غير لطيفة ولا يلزم رؤيتها كالسماء الا انه يتشكل بسهولة يشكلها باي
شكل شاءت فلذلك قال كيف وقد نقيض عليها النادر المختار مع لطافتها ورقتها قوة عظيمة
فان القوة لا يتعلق بالقوام في الرقة والغلظ ولا بالجثة في الصغر والكبر الا ترى ان قوام الانسان
دون قوام الحديد والحجر وترى بعضهم يفتل الحديد ويكسر الحجر ويصدر منه ما لا يمكن ان يسند
الى غلظ القوام وترى الحيوانات مختلفة في القوة اختلافا ليس بحسب القوام والجثة كما في الاسد
مع الجاموس وقال قوم هي النفوس الارضية فان النفس ان كانت مدبرة للاجرام العلوية فهي
النفس الفلكية وان كانت مدبرة للعناصر فهي النفس الارضية اي السفلية وهي مختلفة فمنها
الملائكة الارضية واليها اشار عليه السلام بقوله اتاني ملك الجبال وملك الامطار وملك البحار
وقد وقع في بعض النسخ بدل الارضية الكروبية بتخفيف الراء اي الملائكة المقربون وذلك
غير مناسب لان الكروبيين من الملائكة هم المهيمون المستغرقون في انوار جلال الله سبحانه
بحيث لا يلتفتون الى غيره اصلا لا لتدبير الاجسام ولا الشائبة وقال قوم هي النفوس
الناطقة المفارقة فالخيرة من المفارقة عن الابدان يتعلق بالخيرة من المقارنة لها نوعا من التعلق
وتعاونها على الخير والسداد وهي الجن والشريرة منها يتعلق بالشريرة وتعاونها على الشر و
الفساد وهي الشياطين والله اعلم بحقائق الامور **الموقف الخامس** في الالهيات
التي هي المقصد الاعلى في العلم وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقعت في بعض النسخ المرصد
الاول في الذات وفيه مقاصد ثلثة المقصد الاول في اثبات الصانع وفيه مسالك
خمسة المسلك الاول للمتكلمين قد علمت ان العالم اما جوهر او عرض وقد يستدل على

اثبات

فيها ومنها الاخرى ومنها الاشباح ... وما يعلم جنود ربك الا هو

المرصد الاول في الذات

المقصد الاول في اثبات واجب الوجود

اثبات الصانع بكل واحد منهما اما بامكانه او بحدوثه بناء على ان علة الحاجة عندهم اما الحدوث
وحده او الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا وهذه وجوه اربعة الاول الاستدلال بحدوث
الجواهر وهذا طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال لا احب الآفلين وهو ان العالم
الجوهري اي المتحيز بالذات حادث كما مر وكل حادث فله محدث كما يشهد به بديهة العقل فان من
راى بناء رفيعا حادثا جزم بان له بانيا وذهب اكثر مشايخ المعتزلة الى ان هذه المقدمة
استدلالية واستدلوا عليها تارة بان افعالنا محدثة ومحتاجة الى الفاعل لحدوثها فكذا الحوادث
المحدثة لان علة الاحتياج مشتركة واخرى بان الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو
قابل لهما فيكون ممكنا وكل ممكن محتاج في ترجيح وجوده على عدمه الى مؤثر كما سلف في الامور
العامة الثاني الاستدلال بامكانها وهو ان العالم الجوهري ممكن لانه مركب من الجواهر
الفردة ان كان جسما ولتكثره ان كان جسما او جوهرا فردا والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل
هو واحد حقيقي وكل ممكن فله علة مؤثرة الثالث الاستدلال بحدوث الاعراض اما
في الانفس مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما اذ لا بد لهذه الاحوال ل
الطارية على النطفة من مؤثر صانع حكيم لان حدوث هذه الاطوار لا من فاعل محال وكذا صدورها
عن مؤثر لا شعور له لانها افعال تحيرت العقلاء عن ادراك الحكم المودعة فيها واما في الآفاق
كما يشاهد من احوال الافلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكور في
الكتاب المجيد ومشروح في التفاسير الرابع الاستدلال بامكان الاعراض منتسبة الى محالها
كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى اي اعطاه
صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به وهو ان الاجسام متماثلة
الحقيقة لتركبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت فاختصاص كل من الاجسام بما له من الصفات
جائز فلا بد في التخصيص من مخصص ثم بعد هذه الوجوه الاربعة نقول مؤثر العالم ان كان
واجب الوجود فهو المطلوب والا كان ممكنا فله مؤثر ويعود الكلام فيه فيلزم اما الدور او التسلسل
واما الانتهاء الى مؤثر واجب الوجود لذاته والاول بقسميه باطل كما مر في مرصد العلة والمعلول ل
من الامور العامة فتعين الثاني وهو المطلوب ولا يذهب عليك ان ما ذكره تطويل ورجوع
بالاخرة الى اعتبار الامكان وحده في الاستدلال به والمشهور ان المتكلمين استدلوا باحوال
خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا ان الاجسام محدثة لما مر فكذا الاعراض فلا بد من
صانع ولا يكون حادثا والا احتاج الى مؤثر آخر فيلزم الدور او التسلسل او الانتهاء الى قديم
والاولان باطلان والثالث هو المطلوب المسلك الثاني للحكماء وهو ان في الوقائع موجودا

مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات واحوالها وهذه مقدمة تشهد بها كل فطرة فان
كان ذلك الموجود واجبا فذاك هو المط وان كان ممكنا احتاج الى موثر ولا بد من الانتهاء الى
الواجب والا لزم الدور او التسلسل وفي هذا المسلك طرح لمؤنات لتي كانت في المسلك الاول
في بيان حدوث العالم او امكانه وما يتوجه عليه من الاسوله والجواب عنها فانها سقطت ههنا
كما ترى المسلك الثالث لبعض المتاخرين يعني صاحب التلويحات وهو انه لا شك في
وجود ممكن كالمركبات فان استند الى الواجب ابتداء او انتهى اليه فذاك وان تسلسلت
الممكنات قلنا جميع الممكنات المتسلسله الى غير النهاية من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه الى
اجزايه التي هي غيره فله علة موجودة مرجحة وجوده على عدمه لما عرفت من ان الامكان محوج وهي لا
يكون نفس ذلك المجموع اذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدم الشي على نفسه ولا جميع اجزايه
لانه عينه ولا يكون ايضا جزؤه اي بعض اجزايه اذ علة الكل علة لكل جزء وذلك لان كل جزء ممكن
محتاج الى العلة فلو لم يكن علة المجموع علة لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا
يكون تلك الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح فيلزم ان يكون الجزء الذي هو علة المجموع علة
لنفسه ولعلله ايضا واذا لم يكن علة المجموع نفسه ولا امرا داخلا فيه فاذن هو امر خارج عنه
والخارج عن جميع الممكنات واجب لذاته وهو المط ولا بد ان يستند اليه شي من تلك الممكنات
ابتداء فينتهي به السلسلة واعترض عليه بوجوه الاول المجموع يتصور بالتناهي لان ما
لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع بل ذلك انما يتصور في المتناهي وتناهي الممكنات يتوقف
على ثبوت الواجب فاثباته به اي اثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات مصادرة
على المط والجواب ان المراد به اي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام هو الممكنات باسرها
بحيث لا يخرج عنها شي منها وذلك متصور في غير المتناهي اذ يكفيه ملاحظة واحدة اجما
شاملة لجميع الاحاد انما الممتنع ان يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلا ويطلق عليه المجموع بهذا
الاعتبار الثاني ان اردت بالمجموع كل واحد من آحاد السلسلة فعلته ممكن آخر متسلسلا الى
غير النهاية بان يكون كل واحد منها علة لما بعده ومعلولا لما قبله من غير ان ينتهي الى حد يقف
عنده وان اردت به الكل المجموعي فلا نم انه موجود اذ ليس ثم هيئة اجتماعية الا بحسب
الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجودا خارجيا والجواب انا نريد بالمجموع الكل
من حيث هو كل ولا حاجة الى اعتبار الهيئة الاجتماعية اذ الكل ههنا عين الآحاد كما في
مجموع العشرة ولا شك ان الكل بهذا المعنى موجود ههنا الثالث ان اردت بالعلة
العلة التامة فلم لا يجوز ان نفسه قوله العلة متقدمة قلنا لا نم ذلك في العلة التامة فانها
ملون به

مجموع امور كل واحد منها مفتقر اليه فيكون كل واحد من تلك الامور متقدما على المعلول ولا يلزم م
من تقدم كل واحد تقدم الكل كما ان كل واحد من الاجزاء متقدم على الماهية ومجموعها ليس متقدما
بل هو نفس الماهية وان اردت بها اي بالعلة الفاعل وحده فلم لا يجوز ان يكون جزءا قوله
لانه علة لكل جزء فيكون علة لنفسه ولعلله قلنا ذلك مم ولم لا يجوز ان يحصل بعض الاجزاء
بلا علة او بعلة اخرى والجواب ان المراد بالعلة هو الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع
كل جزء منه ممكن لا بد ان يكون فاعلا لكل من الاجزاء على معنى انه لا يستند شي منها بالمعنى لـه
الا اليه او الى ما صدر عنه والا وقع بعض اجزايه بفاعل آخر لم تصدر عنه فاذا قطع النظر
عنه اي عن الآخر لم يحصل الماهية المعلولة التي هي المجموع فلم يكن ذلك الفاعل فاعلا مستقلا
بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدر فان قيل هذا الذي ذكرتم منقوض بالمركب من الواجب
والممكن فان مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك انه ممكن لاحتياجه الى جزءه الذي هو
غيره مع ان فاعله ليس فاعلا لكل واحد من اجزايه وايضا لو كان فاعل الكل بالاستقلال
فاعلا لكل جزء منه كذلك للزم في مركب في اجزايه ترتب زماني كالسرير مثلا اما تقدم
المعلول على علته او تخلف المعلول عن علته المستقلة اذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب
ان وجد العلة المستقلة للكل للزم الامر الثاني وان لم يوجد لزم الامر الاول وكلاهما محال
قلت الجواب عن الاول وهو النقض انا قيدنا الكل بما كل جزء منه ممكن كما مر آنفا فاندفع النقض
فان قيل نحن نمنع كون علة الكل فاعلا لكل جزء منه ونسنده بالمركب من الواجب والممكن فلا يجديكم
تقييد الاخراج بقيد الامكان قلنا هذا المنع مندفع بما قررناه من الدليل على ان الفاعل المستقل للكل
يجب ان يكون فاعلا لكل جزء اذا كانت آحاده باسرها ممكنة وعن الثاني وهو المعارضة ان التخلف
عن العلة الفاعلية المستقلة بالمعنى الذي صورناه لا يمتنع انما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية
المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التاثير اعني العلة التامة على انا نقول كيف يتجه علينا ما ذكرتم و
المراد بقولنا علة الكل يجب ان يكون علة لكل جزء منه ان علته اي علة الجزء لا يكون خارجة عن
علة الكل وبذلك الذي ذكرنا من المراد يتم مقصودنا وهو ان علة المجموع المركب من الممكنات
كلها لا يجوز ان يكون جزءه اذ يلزم ح ان لا يكون علة ذلك الجزء خارجة عنه فهي اما نفسه وهو
محال او ما هو داخل فيه فينتقل الكل اليه حتى ينتهي الى ما يكون علة لنفسه وعلى تقدير التسلسل
نقول كل جزء فرض علة في تلك السلسلة فان علته اولى منه بان يكون علة لها فيلزم ترجح المرجوح ح
هف ولك ان تتمسك في ابطال علية الجزء بهذا ايضا ولا يلزم ما ذكرتم من احد الامرين اذ
قد يكون علة كل من الاجزاء جزءا علة الكل فحيث يكون الكل علة الكل فعند وجود الجزء المتقدم م

يوجد علته التامة وعند وجود الجزء المتاخر يوجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علة تامة للكل ولا محذور فيه نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحد من اجزائه لزم ما ذكرتموه. المسلك الرابع وهو مما وقفنا لاستخراجه ان الموجودات لو كانت بانه لاحتاج الكل باسرها ممكنة اي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن ولو انحصرت فيه لاحتاج الكل اي المجموع بحيث لا يشذ عنه شي من اجزائه الممكنة الى موجد لكونه ممكنا مركبا من ممكنات مستقل في الايجاد بان لا يستند وجود شي من اجزائه الا اليه او الى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحد منها اما ابتداء او بواسطة هي منه ايضا فيكون ارتفاع الكل منه اي بالكلية وذلك بان لا يوجد الكل ولا واحد من اجزائه اصلا ممتنعا بالنظر الى وجوده اي وجود ذلك الموجد المستقل اذ ما لا يمنع جميع انحاء العدم لا يكون موجبا للوجود لما عرفت من ان الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم يوجد و يلزم من ذلك امتناع عدمه من اجلها بحيث لا يتطرق اليه العدم اصلا بوجه من الوجوه ولا شك ان عدم المجموع يكون على انحاء شتى فانه قد يعدم هذا الجزء ويعدم جزء آخر وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب ان يكون بحيث يمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة الى اجزائه فالشي الذي اذا فرض عدم جميع الاجزاء اي عدم اي واحد منها كان ذلك العدم ممتنعا نظرا الى وجوده يكون خارجا عن المجموع لا نفسه ولا داخلا فيه لان عدم شي منها ليس ممتنعا نظرا الى ذاته اذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب فان قلت ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفا لازما على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوبا كانه قيل ان لم يكن الواجب موجودا لزم انحصار الموجود في الممكنات ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالا فيبطل نقيض المطلوب فيظهر حقيته وجوده قلت نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال هذا خلف ومع ذلك هو مطلوب وهذا المسلك غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل ويستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس الى علته كما ان المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده متنبها اليها المسلك الخامس وهو قريب مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره اي ممكن وجب وجوده فيلزم ان لا يوجد اصلا ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن اما الاول وهو انه اذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلان الواجب اذا كانت الموجودات باسرها ممكنة ولا شك ان ارتفاع الجميع المركب من الممكنات فقط مرة اي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعا لا بالذات وهو ظاهر لان آحاده بوجوبها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من ان الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرة لا بد ان يكون موجودا خارجا عنه واجبا لذاته والمفروض عدمه واما الثاني وهو انه اذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود اصلا فلان ما لم يجب اما بالذات واما بالغير لا يوجد كما تقدم من ان الموجود اما

دلي

مسلك خامس لمعرفة اثبات الوجود

بعدمه

لو كان واجبا لذاته ... ون دخل الخارج ... جميع الممكنات ... اجتماعها في حد ذاته

ما لم يوجد

واجب مسبوق وجوده بوجوبه الذاتي واما ممكن مسبوق وجوده بوجوبه من علته وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقريب منه مكشوف لاستتاره المسلك السادس ما اشار اليه بعض الفضلاء وتحريره ان الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فان الشي ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم ان لا يوجد شي اصلا لان الممكن وان كان متعددا لا يستقل بوجوده ولا ايجاده واذ لا وجود ولا ايجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره وهذا المسلك اخصر المسالك و اظهرها وقد ذكر ههنا اي في مقام اثبات الصانع شبهات لتنبيه اوردها الامام الرازي في كتبه واجاب عنها لكن حاصلها عائد الى امر واحد وهو ان يوخذ ههنا وفي كل مسئلة نزاع مذهبان متقابلان فنتردد بينهما ترديدا مانعا من الخلو ثم يبطل كل واحد منهما بدليل الآخر ليلزم نفي القدر المشترك وحلها اجمالا هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين او في دليلهما ان امكن ولا استبعاد في امكان القدح في دليلهما معا اذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفا ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لان الدليل ملزوم للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ولنذكر منها اي من تلك الشبه مع اجوبتها عدة لتطلع بها على احوال نظائرها الاولى لو كان الواجب موجودا لكان وجوده اما نفس ماهيته او زائدا عليها اذ لا مجال لكونه جزءا منها والاول باطل لان الوجود مشترك كما مر والماهية غير مشتركة والثاني باطل والا كان وجوده معلولا لماهيته لامتناع كونه معلولا لغيره فيتقدم ماهيته عليه اي على وجوده بالوجود وهو محال كما سلف والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الاعيان اعني مفهوم الوجود العارض للموجودات لخاصها واما ما صدق عليه فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص او وجوده غيره اي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجودا لكان اما مختارا او موجبا والاول باطل لان العالم قديم بدليله والقديم لا يستند الى المختار والثاني باطل والا لزم قدم الحادث اليومي او التسلسل وكلاهما محال والجواب لا نم ان العالم قديم وقد مر ضعف دلائله الثالثة منها لو كان الواجب موجودا لكان اما عالما بالجزئيات اولا والاول باطل والا لزم التغير فيه اي في ذلك الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حال الى حال فان زيدا مثلا يتصف تارة بالقيام واخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من ان يطابق معلومه فيتغير ايضا بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجبا بل حادثا لان محل الحوادث حادث والثاني باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الافعال

ها

الوجود

المشتمة المشاهدة في الجزئيات لا يستند الى عدم العلم والجواب بحثنا انه عالم بالجزئيات والتغير
اللازم في العلم انما هو في الاضافات لا في الذات اي لا في صفاته الحقيقية فان علمه تعالى صفة واحدة
حقيقية قائمة بذاته وتتعلق بالمعلومات كلها فاذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاتها
بها واضافاته اليها ويكون تغيرا في امور اعتبارية لا في صفات حقيقية وانه جائز في الواجب كما سيأ
ولنقتصر على هذا القدر فان هذا منشأ للشبهات التي طولها الكاتب وعد ذلك التطويل
تبحرا في العلوم وتوسعا في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاعتذار اليه بالتنبه لبعض من الضابطة
والامثلة ان توفق من اشار اليه باعز جميع بعبرها لنفسه لمقصد الاول لما ثبت ان الصانع تعالى
واجب وجوده ممتنع عدمه فقد ثبت انه ازلي ابدي لا حاجة الى جعل مسئلة برأسها قال الامام الرازي
في الاربعين كلاما محصله انه لما ثبت انتهاء الموجودات الى واجب الوجود لذاته والعدم على الواجب
ممتنع لزم كونه تعالى ازليا ابديا فلا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك
الطريقة بل اثبتوا ان هذه الممكنات المحسوسة محتاجة الى موجود سواها احتاجوا في ذلك الى
وجوه اخر فقالوا انه لو لم يكن ازليا لكان محدثا محتاجا الى محدث آخر وتسلسل ولو لم يكن ابديا
لكان عدمه بعد وجوده اما لذاته وهو باطل واما لفاعل وهو ايضا كذلك لان العدم نفي محض
فيمتنع كونه بالفاعل واما بطريان ضد وانه مستحيل لان القديم اقوى فاندفاع الضد به اولى من اعدامه
بالضد واما بزوال الشرط وهو ممتنع لان المحدث لا يكون شرطا للقديم وان فرض الشرط قديما نقلنا
الكلام اليه ولزم التسلسل ولما بطل الاقسام كلها امتنع طريان العدم على كون الصانع والمصنف
صرح باول كلامه ثم اشار الى آخره بقوله والمتكلمون انما احتجوا بوجوه اخر عليه اي على كون الصانع
ازليا ابديا قبل اثبات ذلك اي قبل اثبات كونه واجبا وعدا اي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على
هذا المطلوب بعد بيان كونه واجبا غني فلا نطول به الكتاب كما طول به الامام كتابه على ما اشرنا
اليه المقصد الثاني في ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات اليه ذهب قوم الاحوال
قالوا والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لامر زايد عليه وهو مذهب الشيخ الاشعري وابي
ابي الحسين البصري فانهما قالا المخالفة بين كل موجودين من الموجودات انما هي بالذات وليس
بين الحقايق اشتراك الا في الاسماء والاحكام دون الاجزاء المقومة وعلى هذا فهو منزه عن المثل
اي المشارك في تمام الماهية والند الذي هو المثل المنادي تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقال
قدماء المتكلمين ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عن سائر
الذوات باحوال اربعة الوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة التامة اي الواجبية والحيية
والعالمية والقادرية التامتين هذا عند ابي علي الجبائي واما عند ابي هاشم فانه يمتاز بما

عداه من الذوات بحالة خامسة هي الموجبية لهذه الاربع يسميها بالالهية قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى ليس
كمثله شيء لان المماثلة ههنا هي المشاركة في اخص صفات النفس دون المشاركة في الذات
والحقيقة فان قيل المذكور في الموقف الثاني الموجود به بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل
والاربعين اجيب بان الوجود عند مثبتي الاحوال مشترك بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه
مميزا فالمراد بالموجودية المميز هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة الى
القيد ويندفع المنافاة بين الكلامين لنا في اثبات المذهب الحق انه تعالى لو شاركه غيره في
الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فان المتشاركين في تمام الماهية لا بد ان يتخالفا
بتعين وتشخص حتى يتمايز به هويتهما ويتعددا ولا شك ان مابه الاشتراك غير مابه الامتياز فيلزم
التركيب في هوية كل منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم احتجوا على كون الذات مشتركا بين الواجب
وغيره بما مر في اشتراك الوجود وتقريره ههنا ان الذات ينقسم الى الواجب والممكن ومورد القسمة
مشترك بين اقسامه وايضا فنحن نجزم بها اي بالذات مع التردد في الخصوصيات من الواجب والجواهر
والاعراض على قياس مامر في الوجود وايضا فقولنا المعلوم اما ذات واما صفة حصر عقلي فلولا ان
المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك والجواب ان المشترك مفهوم الذات اعني ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه اوما يقوم بنفسه وانه اي مفهوم الذات على الوجهين امر عارض للذوات المخصوصة المخالفة
الحقايق على ان مآل قولكم الى ان الاشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم و
هو غير معقول ومآل قولنا الى عكس ذلك وهو ممكن وهذا الغلط منشأه عدم الفرق بين مفهوم
الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه هذا المفهوم اعني الذي يسمى ذات الموضوع
وقد ثبت في غير هذا الفن ان العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءا لها وقد يكون
عارضا لها فمن اين يثبت التماثل في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوانات وهذه المغلطة اعني اشتباه
العارض بالمعروض منشأ للكثير من الشبه في مواضع عديدة فاذا تنبهت له اي لهذا المنشأ ووقفت
على حاله وانت ذو قلب يقظان اي فطان غيور على حريمه التي هي نبات فكره انحلت عليك تلك
الشبه وقدرت على ان تغالط غيرك وامنت من ان تغالط انت منها اي من تلك الشبه قولهم
الوجود مشترك اذ نجزم به ونتردد في الخصوصيات فنقول المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق
عليه الوجود لجواز ان يكون ذلك المفهوم خارجا عن حقايق افراده المتخالفة فلا يكون حقيقة الوجود
امرا واحدا مشتركا مجزوما به والنزاع انما وقع فيه لا في مفهوم عارض لحقيقته ومنها قولهم الوجود زايد
اذ نعقل الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عينا ولا داخلا قلنا يرد ما تقدم من ان الزايد مفهوم
لا حقيقته ومنها الوحدة عدمية والا تسلسل قلنا اللازم من دليلكم على تقدير صحته ان يكون

المنفية ح

من الوجوه ح

والاتحاد ح

دون الماهية كما في الواجب مثلا والعكس اي تعقل الماهية دون الوجود ح

مفهوم الوحدة عدميا لا وجوديا اذ ح يلزم تسلسل الوحدات الوجودية الى ما لا نهاية لها ولا يلزم من
هذا التسلسل في ماصدق عليه فانه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه نفس الماهية كما
مرت اليه الاشارة في مباحث الوحدة ومنها الصفات زايدة على الذات والا لكان المفهوم من
العلم ومن القدرة ومن الصفات الاخر شيا واحدا هو عين الذات ولا شبهه في استحالته قلنا
يكون ماصدقا اى ماصدق عليه والقدرة مثلا واحدا واما المفهوم فلا يكون واحدا بل لكل منهما مفهوم
على حدة وامثال ذلك اكثر من ان يحصى فلنكتف بما ذكرنا اذ لا يخفى عليك حالها تنبيه
نقل من الحكماء انهم قالوا ذاته تعالى وجود المشترك بين جميع الموجودات ومتاز عن غيره بقيد
سلبي وهو عدم عروضه للغير فان وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك
وفي هذه العبارة نوع قصور والاظهر ان يقال ذاته الوجود المشترك بين الجميع ومتاز عن غيره
بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زايدا عليه بل هو عينه بخلاف ساير الموجودات فان وجودها زايد
على ماهيتها او يقال ذاته وجود المساوي لساير الوجودات بناء على اشتراك الوجود ومتاز
عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فانها عارضة لماهياتها وهذا باطل
اما على المعنى الاول فلانه يلزم منه ان يكون حقيقة الواجب امرا مخالطا لجميع الممكنات حتى القاذورات
ولا يخفى استحالته واما على المعنى الثاني فلانه يلزم منه التساوي في الصفات اللازمة قال المصنف ولم
يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرح الفارابي وابن سينا بخلافه فانهما قالا الوجود المشترك
الذي هو الكون في الاعيان زايد على ماهيته تعالى بالضرورة وانما هو مقارن لوجود خاص هو المبحث
هل هو زايد عارض لماهيته او ليس بزايد المقصد الثالث في ان وجوده نفس ماهيته كما هو
مذهب الشيخ وابي الحسين والحكماء او زايد عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين وانه مساو لوجود الممكنات
او مخالف وقد تقدم في الامور العامة ما فيه كفاية فلا معنى للاعادة المرصد الثاني في تنزيهه
وهي الصفات السلبية وفيه مقاصد سبعة الاول انه ليس في جهة من الجهات ولا في مكان
من الامكنة وخالف فيه المشبهة وخصصوه بجهة الفوق اتفاقا ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب ابو عبد الله
محمد بن كرام الى ان كونه في الجهة ككون الاجسام فيها وهو ان يكون بحيث يشار اليه انه هنا او هناك
قال وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدل الجهات وعليه اليهود
حتى قالوا العرش يئط من تحته اطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وقالوا انه يفضل على العرش
من كل جهة اربع اصابع وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس واحمد الهجيمي ان المخلصين من المؤمنين يعانقونه
في الدنيا والآخرة ومنهم من قال ليس كونه في الجهة ككون الاجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل
راجعة الى اللفظ دون المعنى والاطلاق اللفظي متوقف على ورود الشرع به لنا في اثبات عدم الجهة

وجوه الاول لو كان الرب تعالى في مكان او جهة لزم قدم المكان او الجهة وقد برهنا ان لا
قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين الثاني المتمكن محتاج الى مكانه بحيث يستحيل
وجوده بدونه والمكان مستغن عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم امكان الواجب ووجوب المكان
وكلاهما باطل اما الاول فظاهر واما الثاني فلتساوي الاحياز في انفسها لان المكان عند المتكلمين هو الخلاء
المتشابه وتساوي نسبته اى نسبة ذات الواجب اليها وح فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض
آخر منها ترجيحا بلا مرجح ان لم يكن هناك مخصص من خارج او يلزم الاحتياج اي احتياج الواجب
في تحيزه الذي لا ينفك ذاته عنه الى الغير ان كان هناك مخصص خارجي واما الثاني وهو ان
يكون في جميع الاحياز فلانه يلزم تداخل المتحيزين لان بعض الاحياز مشغول بالاجسام وانه اي
تداخل المتحيزين مطلقا محال بالضرورة وايضا فيلزم على التقدير الثاني مخالطته للقاذورات تعالى
تعالى عن ذلك علوا كبيرا الرابع لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب تعالى عرضا
واذا كان جوهرا فاما ان لا ينقسم اصلا او ينقسم وكلاهما باطل اما الاول فلانه يكون ح جزءا لا يتجزى
وهو اخس الاشياء تعالى الله عن ذلك واما الثاني فلانه يكون جسما وكل جسم مركب وقد مر انه اي التركيب
ينافي الوجوب الذاتي وايضا فقد بينا ان كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب وربما يقال في ابطال
الثاني لو كان الواجب جسما لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحيوة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة
امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحد من اجزائه مستقلا بكل واحدة من صفات الكمال
فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلزمه ان الانسان الواحد علماء قادرون احياء كيلا ينقض
دليله بالانسان الواحد جريانه فيه وهذا الاستدلال ضعيف جدا لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع
من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى لو كان متحيزا
لكان مساويا لساير المتحيزات في الماهية فيلزم ح اما قدم الاجسام او حدوثه لان المتماثلات متساوية في
الاحكام وهو اي هذا الاستدلال بناء على تماثل المتحيزات بالذات وقد يقال لو كان متحيزا لساوى الاجسام
في التحيز ولا بد من ان يخالفها بغيره فيلزم التركيب في ذاته وقد علمت في صدر الكتاب ما فيه وهو ان
الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب احتج الخصم على اثبات الجهة والمكان بوجوه
الاول ضرورة العقل اي بديهته تجزم بان كل موجود فهو متحيز او حال فيه فيكون مختصا بجهة و
مكان اما اصالة او تبعا والجواب منع الضرورة العقلية وانما ذلك حكم الوهم بضرورته وانه غير مقبول
فيما ليس بمحسوس وربما يستعان في تصوير اي تصور موجود لا حيز له اصلا بالانسان الكلي المشترك
بين افراده وعلمنا به فانهما موجودان وليسا متحيزين قطعا اما الاول فلانه لو كان متحيزا او حالا
فيه لاختص بمقدار معين ووضع مخصوص فلا يطابق افرادا متباينة المقادير والاوضاع فلا يكون

مشتركا بينهما واما الثاني فان العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين والا لم يكن علما
بتلك الماهية فان قلت الانسان المشترك لا بد ان يكون له اعضا مخصوصة من عين ويد وظهر
وبطن وغيرها على اوضاع مختلفة ومقادير متشابهة وابعاد متفاوتة ولا شك في انه من حيث
هو كذلك يكون متحيزا قلت هذا انما يلزم اذا لم يوجد تلك الاعضا من حيث انها كلية مشتركة
ولا شبهة انه في الانسان الكلي ماخوذ كذلك وانما قال وربما يستعان في نصوصه ولم يقل وربما يستدل
عليه لان الاستدلال به موقوف على وجود الكلي الطبيعي وجود العلم به في الخارج مع انه مختلف فيه بخلاف
الاستعانة المذكورة فانها تتم مع ذلك الاختلاف الثاني كل موجودين فاما ان يتصلا او ينفصلا فهو اي
الواجب تعالى ان كان متصلا بالعالم فمتحيز وان كان منفصلا عنه فكذلك والجواب منع الحصر وهو
من الطرف الاول اي من الاحكام الوهمية وقد عرفت ان احكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها مشتبهة
بالاوليات فيجب انها منها الثالث انه اما داخل العالم او خارج العالم او لا داخله ولا خارجه والثالث
خروج عن المعقول وعما تقتضيه بديهة العقل والاولان فيهما المطلوب وهو انه متحيز وفي جهة والجواب انه
لا داخل ولا خارج وهذا خروج عن الموهوم دون المعقول الرابع الموجود ينقسم الى قائم بنفسه و
قائم بغيره والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعا وهو اي الواجب تعالى قائم
بنفسه فيكون متحيزا بذاته والجواب منع التفسيرين فان القائم بنفسه هو المستغني عن المحل وليس
يلزم من هذا كونه متحيزا بذاته والقائم بغيره هو المحتاج الى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزا تبعا
وقد تقال في تقريره اي تقرير الوجه الرابع اجمعنا على ان له تعالى صفات قائمة بذاته ومعنى القيام
هو التحيز تبعا لما هو متحيز اصالة ويجاب بان القيام هو الاختصاص الناعت كما مر الخامس الاستدلال
بالظواهر الموهمة بالتجسيم من الآيات والاحاديث نحو قوله تعالى الرحمن على العرش استوى وجاء ربك والملك
صفا وان استكبروا فالذين عند ربك اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملائكة والروح اليه هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام أأمنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض ثم دنا فتدلى فكان قاب
قوسين او ادنى وحديث النزول وهو انه تعالى ينزل الى سماء الدنيا في كل ليلة وفي رواية في كل
ليلة وفي رواية في كل ليلة جمعة فيقول هل من تائب فاتوب عليه هل من مستغفر فاغفر له وقوله
عليه السلام للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فقرر ولم ينكر وقال انها مؤمنة فالتسول
والتقرير المذكوران يشعران بالجهة والمكان والجواب انها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات الدالة
على نفي المكان والجهة كيف ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما امكن فيؤول الظواهر اما اجمالا
ويفوض تفصيله الى الله كما هو راي من يقف على الا الله وعليه اكثر السلف كما روي عن احمد
الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة واما تفصيلا كما هو راي طائفة فيقول الاستوا

والاستيلاء

صعد

والاستيلاء نحو قوله قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق والعندية بمعنى
الاصطفاء والاكرام كما يقال فلان قريب من الملك وجاء ربك اي امره واليه يصعد الكلم الطيب
اي يرتضيه فان الكلم عرض يمتنع عليه الانتقال ومن في السماء اي حكمه وسلطانه او ملك من
ملائكته موكل بالعذاب للمستحقين وعليه فقس سائر الآيات والاحاديث فالعروج اليه هو العروج
الى موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه واتيانه عذابه والدنو هو قرب الوصول اليه بالطاعة والتقدير
بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس والنزول محمول على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه
عظم الشان وعلو الرتبة على سبيل التمثيل وخص بالليل لانه مظنة الخلوات وانواع الخضوع والعبا
والسؤال باين استكشاف عما ظن انها معتقدة له من الاينية في الآلهة فلما اشارت الى السماء
علم انها ليست وثنية وحمل اشارتها على التي ذكرها العلماء انها ارادت كونه تعالى خالق السماء
فحكم بايمانها الى غير ذلك من التاويلات لهذه الآيات والاحاديث ونظايرها فارجع الى الكتب
المبسوطة تظفر بها المقصد الثاني في انه تعالى ليس بجسم وهو مذهب اهل الحق وذهب
بعض الجهال الى انه جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون
منهم اي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين الا في التسمية اي اطلاق لفظ الجسم عليه و
ماخذها التوقيف ولا توقيف هاهنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقيل مركب من لحم ودم
كمقاتل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلالا كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار من شبر
نفسه ومنهم اي ومن المجسمة من يبالغ ويقول انه على صورة انسان فقيل شاب امرد جعد
قطط اي شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين و
المعتمد في بطلانه انه لو كان جسما لكان متحيزا واللازم باطل لما بيناه في المقصد الاول وايضا
يلزم تركبه وحدوثه لان كل جسم كذلك وايضا فان كان جسما لاتصف بصفات الاجسام اما كلها
فيجتمع الضدات او بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح اذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء
نسبة ذاته تعالى الى تلك الصفات كلها او الاحتياج اي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض
الى غيره وايضا فيكون متناهيا على تقدير كونه جسما فيتخصص لا محالة بمقدار معين وشكل
مخصوص فاختصاصه بهما دون سائر الاجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح
بلا مرجح ويلزم حينئذ الحاجة الى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من
ان كل موجود فهو اما متحيز او حال في المتحيز كما تشهد به البديهة والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى
والاول هو الجسم وايضا كل قائم بنفسه جسم وايضا الآيات والاحاديث دالة على كونه جسما و
الجواب الجواب المقصد الثالث انه تعالى ليس جوهرا ولا عرضا اما الجواهر فنقول انه

في ظلل اتيان حج

دات

من الاثنينية

الى الجهة

ذكرها العلما

المقصد الثالث

المقصد الرابع في انه تعالى ليس زمانيا

مسلوب عنه تعالى اما عند المتكلم فلانه المتحيز بالذات وقد ابطلناه. واما عند الحكيم فلانه ماهيته
اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وذلك انما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس
ماهيته فلا يكون جوهرا عندهم ايضا واما العرض فلاحتياجه في وجوده الى محله والواجب تعالى مستغن
عن جميع ما عداه. المقصد الرابع انه تعالى ليس في زمان اي ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون
الوجود زمانيا انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان وهذا
مما اتفق عليه ارباب الملل ولا تعرف فيه للعقلاء خلافا وان كان مذهب المجسمة يجر اليه كما جر الى
الجهة والمكان اما عند الحكماء فان الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق
له بالحركة والجهة وتوضيحه ان التغير التدريجي زماني بمعنى انه يتحدد بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور
وجوده الا فيه والتغير الدفعي يتعلق بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه اصلا لا تعلق له بالزمان
قطعا نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصل مع حصوله واما انه زماني او آني اي واقع في احدهما
فكلا واما عندنا فلانه اي الزمان متجدد يقدر به متجدد فلا يتصور في القديم فاي شيء فرض الزمان
به امتنع ثبوته تعالى تنبيه على ما يتضمنه هذا الاصل الذي مهدناه. انا نعلم مما ذكرنا انا
سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو رأينا او الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدم الباري
سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا والا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم
ذاتي عندهم وقسم سادس عندنا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعضها ونعلم ايضا ان بقاءه ليس
عبارة عن وجوده في زمانين والا كان تعالى زمانيا بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع
الازمنة ولا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان والا لم يتصف به الباري وانه اي ما ذكرنا
من انه تعالى ليس زمانيا يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الازلي بصيغة الماضي ولو في
الامور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى انا ارسلنا نوحا وذلك لانه اذا لم يكن زمانيا
لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كانت نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان
حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي وعن بعضها بصيغة المستقبل
فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر
فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل وههنا اسرار اخر لا نبوح بها لعلك تتفطن منها انا اذا
قلنا كان الله موجودا في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجود الآن لم نرد به ان وجوده
واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات ومنها
انه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن ايضا زمانية ومنها انه اذا لم يكن زمانيا لم يكن بالقياس
اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه انما يلزم ذلك اذا دخل فيه

الزمان

الزمان المقصد الخامس في انه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم اي في الموقف
الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقا وفي انه تعالى لا يجوز ان يحل في غيره وذلك لان الحلول
هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب الذاتي وايضا لو استغنى عن المحل لذاته لم يحل
فيه اذ لا بد في الحلول من حاجة وتستحيل ان يعرض للغني بالذات ما يحوجه الى المحل لان ما بالذات
لا يزول بالغير والا احتاج اليه اي الى المحل لذاته فان الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما
ولزم ح مع حاجة الواجب قدم المحل فيلزم محالات ستا وايضا اذا حل في شيء فان المحل ان قبل الانقسام
كالجوهر الفرد كان الواجب احقر الاشياء لحلوله فيه وايضا لو حل في جسم فلانه للحلول في الجسم و
الاجسام متساوية في القبول لتركبها من الجواهر الافراد المتماثلة وانما التخصيص ببعض الاجسام
دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وانه ضروري البطلان والخصم
معترف به وربما يحتج عليه بان معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعا لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزا وفي جهة
وقد ابطلناه. وقد عرفت ضعفه لان الحلول مفسر بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف
وانه ينتقض بصفاته تعالى فانها قائمة بذاته ولا تحيز هناك تنبيه كما لا يحل ذاته في غيره
لا يحل صفته في غيره لان الانتقال لا يتصور على الصفات وانما هو من خواص الذوات لا مطلقا بل
الاجسام واعلم ان المخالف في هذين الاصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث الاولى
النصارى ولما كان كلامهم مخبطا ولذلك اختلف في نقله اشار الى ما هو المقصود فقال وضبط
مذهبهم انهم اما ان يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح او حلوله فانه فيه او حلول صفته فيه كل ذلك اما
ببدنه اي بدن عيسى او نفسه فهذه ستة واما ان لا يقولوا بشيء من ذلك وح فاما ان يقال اعطاه
الله قدرة على الخلق والايجاد اولا ولكن خصه الله تعالى بالمعجزات وسماه ابنا تشريفا واكراما كما
سمى ابرهيم خليلا فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة الا الاخير فالستة الاولى باطلة لما بينا من امتناع
الاتحاد والحلول والسابع باطل لما سنبينه ان لا مؤثر في الوجود الا الله وهذا كلام اجمالي واما
تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته ان نشير هناك الى جميع الملل والنحل اشارة
خفيفة لكنه بعد اتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الاسلامية خوفا من الاملال الطائفة
الثانية النصيرية والاسحاقية من غلاة الشيعة قالوا ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر
كالشياطين فانه كثيرا ما يتصور الشيطان بصورة انسان ليعلم الشر ويتكلم بلسانه وفي طرف الخير كالملك
فان جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والاعرابي فلا يمتنع ح ان يظهر الله تعالى في صورة بعض
الكاملين واولى الخلق بذلك اشرفهم واكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة
التامة من الائمة من تلك العترة ولم يتحاشوا عن اطلاق الالهة على ائمتهم وهذه ضلالة بينة الطائفة

لزم انقسامه وتركبه واحتياجه الى اجزائه وهو باطل
وكلاهما اي وان لم يقبل الانقسام . م

فابده

الثالثة بعض المتصوفة وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل
باطل سوى انه تعالى خص اولياءه بخوارق عادات كرامة لهم ورايت من الصوفية الوجودية من ينكر
ويقول لا حلول ولا اتحاد اذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول ليس في دار الوجود
غيره ديار وهذا العذر اشد قبحا وبطلانا من ذلك الجرم اذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ
على القول بها عاقل ولا مميز ادنى تمييز المقصد السادس في انه تعالى يمتنع ان يقوم بذاته
حادث ولا بد اولا اي قبل الشروع في الحجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والاثبات
من الجانبين على شيء واحد فنقول الحادث هو الموجود بعد العدم واما ما لا وجود له ويتجدد فيقال له
متجدد ولا يقال له حادث فهذه اقسام ثلاثة الاول الاحوال ولم تجوز تجددها في ذاته تعالى الا ابو الحسين
من المعتزلة فانه قال بتجدد العالمية بتجدد المعلومات هكذا ذكره الآمدي في ابكار الافكار وقال
الامام الرازي في نهاية العقول اختلفت المعتزلة في تجويز تجدد الاحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية
والمريدية والكارهية واما ابو الحسين فانه اثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى الثاني الاضافات اي
النسب ويجوز تجددها اتفاقا من العقلاء حتى يقال انه تعالى موجود مع العالم بعد ان لم يكن معه الثالث
السلوب فما نسب الى ما يستحيل اتصاف الباري تعالى به امتنع تجدده كما في قولنا انه ليس بجسم ولا جوهر
ولا عرض فان هذه سلوب يمتنع تجددها والا جاز فانه تعالى موجود مع كل حادث ويزول عنه قبله المعية
اذا عدم الحادث فيتجدد له صفة سلب بعد ان لم يكن اذا عرفت هذا الذي ذكرناه فقد اختلف
في كونه تعالى محلا للحوادث اي الامور الموجودة بعد عدمها فمنعه الجمهور من العقلاء ومن ارباب الملل
وغيرهم وقال المجوس كل حادث هو من صفات الكمال قائم به اي يجوز ان يقوم به الصفات الكمالية
الحادثة مطلقا وقال الكرامية يجوز ان يقوم به الحادث لا مطلقا بل كل حادث يحتاج الباري اليه في الايجاد
اي في ايجاد المخلوق ثم اختلفوا في ذلك الحادث فقيل هو الارادة وقيل هو قوله كن فخلق هذا القول
او الارادة في ذاته تعالى مستند الى القدرة القديمة واما الخلق باقي المخلوقات فمستند الى الارادة
او القول في ذاته تعالى على اختلاف المذهبين واتفقوا على انه اي الحادث القائم بذاته يسمى حادثا
وما لا يقوم بذاته من الحوادث يسمى محدثا لا حادثا فرقا بينهما لنا في اثبات هذا المدعى وجوه ثلاثة
الاول لو جاز قيام الحادث بذاته لجاز ازلا واللازم باطل اما الملازمة فلان القابلية من لوازم الذات
والا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي اي الامكان الذاتي فان القابلية اذا لم تكن لازمة بل عارضة
كانت الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة
القبول له فيلزم ذلك الانقلاب ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الامكان الذاتي
الى الامتناع الذاتي ولما لم يكن لنا حاجة الى هذا لم يتعرض له وايضا فيكون القابلية على تقدير عدم

لزومها وثبوتها للذات اولا طارية على الذات فيكون صفة زائدة عليها عارضة لها وح فلا بد للذات من قابلية
قابلية ثالثة ويلزم التسلسل في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو مح واذا كانت القابلية
من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فيدوم القابلية بدوامها والذات ازلية فكذا القابلية وهي اي
ازلية القابلية يقتضي جواز اتصاف الذات به اي بالحادث ازلا اذ لا معنى للقابلية الا جواز الاتصا
ف به اي بالمقبول واما بطلان اللازم فلان القابلية نسبة يقتضي قابلا ومقبولا وصحتها ازلا يستلزم
صحة الطرفين ازلا فيلزم صحة وجود الحادث ازلا هف الثاني من تلك الوجوه صفاته جميع
صفات كمال لمخلوق عنها نقص والنقص عليه مح اجماعا فلا يكون شيء من صفاته حادثا
والا كان خاليا عنه قبل حدوثه الثالث منها انه تعالى لا يتاثر عن غيره ولو قام به حادث
لكان ذاته متاثرا عن الغير منفعلة به ويمكن الجواب عن الوجه الاول بان اللازم مما ذكرتم
من لزوم القابلية للذات هو ازلية الصحة اي ازلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم ليس
بمحال فان صحة وجود الحادث ازلية بلا شبهة والمحال هو صحة الازلية اي صحة ازلية وجود الحادث
وهذا ليس بلازم لان ازلية الامكان تغاير امكان الازلية ولا يستلزمه كما في الحوادث اليومية
كما مر كيفيته فانفك احدهما من الاخر وايضا ما ذكرتم منقوض اذ لو لزم وصح لزم مثله في
وجود العالم وايجاده فانه تعالى موصوف في الازل بصحة ايجاد العالم فيصح في الازل وجوده
قطعا فيصح ان يكون العالم ازليا وهو مح فلو لزم من القابلية الازلية امكان ازلية الحادث
للزم من الفاعلية الازلية امكان ازلية العالم لا يقال القابلية صفة ذاتية لازمة للذات فيلزم
امكان ازلية الكائن المقبول دون الفاعلية فانها صفة غير لازمة فلا يلزم امكان ازلية المفعول
لانا نقول الكلام في قابلية الفعل والتاثير فانها ازلية كما اشرنا اليه فيلزم امكان ازلية
المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل ويمكن الجواب عن الوجه الثاني بان يقال لم لا يجوز ان
يكون له صفات كمال متلاحقة غير متناهية لا يمكن بقاؤها واجتماعها وكل لاحق منها مشروط
بالسابق على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء فلا ينتقل ح عن الكمال الممكن له الا الى
كمال آخر يعاقبه ولا يلزم الخلو عن الكمال المشترك بين تلك الامور المتلاحقة واما الخلو عن
كل واحد منها فانما لامتناع بقائه ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله مما يمتنع بقاؤه انما الممتنع هو
الخلو عن كمال يمكن بقاؤه واما لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم ح فقد كمالات غير
متناهية فكان فقد اي فقد كل واحد منها لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة
لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات الا ان هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على راي
المتكلم كما ستشير اليه المص ويمكن الجواب عن الوجه الثالث وهو انك ان اردت بتاثره

من غير حصول الصفة له بعد ان لم يكن فهو اول المسئلة اذ لا معنى للقيام للحادث بذاته تعالى
سوى هذا فيكون قولك انه لا تاثر من غير عين مدعاك فيكون مصادرة على المطلوب وان اردت ان
هذه الصفة الحادثة تحصل في ذاته من فاعل غيره فممنوع لان ذلك لا يمنع من قيام الصفة الحادثة به لـ
جواز ان يكون حصولها في ذاته مقتضى لذاته اما على سبيل الايجاب بما ذكرنا من الترتيب والتلاحق
واما على سبيل الاختيار كما اوجد ساير المحدثات في اوقات مخصوصة توجد الحادث في ذاته
وربما يقال لو قام الحادث بذاته لم يخل عنه وعن ضده وضد الحادث حادث وما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث وهذا الاستدلال مبني على اربع مقدمات الاولى ان لكل صفة حادثة ضدا
الثانية ضد الحادث حادث الثالثة الذات لا تخلو عن الشي وضده الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث
فهو حادث والثلث الاول من هذه المقدمات مشكلة اولا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال
بها والرابعة اذا تمت تم الدليل الثاني واندفع عنه حديث تلاحق الصفات احتج الخصم بوجوه
ثلثة الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع
والمبصر وهي حادثة فيوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى قلنا الحادث تعلقه
اي تعلق ما ذكر من الصفات وانه اي ذلك التعلق اضافة من الاضافات فيجوز تجددها و
تغيرها اذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه
تعلقه وكذا السمع والبصر والارادة والكراهة الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيعم هذا المصحح
الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وانه سلب لا يصلح جزء المؤثر في
الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به قلنا المصحح للقيام به هو حقيقة الصفة القديمة
وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها فلا يلزم اشتراك الصحة الثالث انه تعالى صار خالقا للعالم
بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة الخالقية و
صفة العلم قلنا التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم فتغير ذلك التعلق
بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها
قالت الكرامية اكثر العقلاء يقولون به اي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى وان انكروه
باللسان فان الجبائية قالوا بارادة وكراهة حادثتين لا في محل لكن المريدية والكارهية حادثتان
في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة
والاشعرية يثبتون النسخ وهو اما رفع الحكم القايم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان
حادثين والفلاسفة اثبتوا الاضافات اي قالوا بوجودها في الخارج مع عروض المعية والقبلية
المتجددتين لذاته تعالى كما مر فقد ذهبوا ايضا الى قيام الحوادث به والجواب ان التغير في الاضافات

وهو

وهو جاير كما تقدم في تحرير محل النزاع فمراد الاشعرية ان تعلق الحكم ينتهي او يرتفع وكذا مراد ابي
الحسين والجبائية هو ان تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد ونقول هولاء ذهبوا الى
تجدد الاحوال في ذاته كما نبهت عليه والحكماء لا يثبتون كل اضافة فلا يرد عليهم الا لزوم المعية
والقبلية ونظايرهما فانها اضافات لا وجود لها تنبيه على ضابطة ينتفع به في دفع ما يتمسك
به الخصم الصفات على ثلث حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحيوة وحقيقية ذات
اضافة كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز
بالقياس الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما القسم
الثاني فانه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه المقصد السابع اتفق العقلاء
على انه تعالى لا يتصف بشي من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون و
الرايحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وساير الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن و
الخوف ونظايرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي واما اللذة
العقلية فنفاها المليون واثبتها الفلاسفة قالوا اللذة ادراك الملايم فمن ادرك كمالا في ذاته
التذ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله تعالى اجل الكمالات وادراكه له اقوى الادراكات
وجب ان يكون لذته اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدأ الاول بذاته تعالى و
الجواب لا نم ان اللذة نفس الادراك كما مر وان كان سببا للذة فقد لا يكون ذاته قابلة للذة
ووجود السبب لا يكفي في وجود المسبب دون وجود القابل وان سلم قبول ذاته لها فلم قلت
ان ادراكنا مماثل لادراكه بالحقيقة حتى يكون هو ايضا سببا للذة كادراكنا ولو قدم هذا السؤال
الثالث على الثاني لكان له وجه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة المقصد الثالث
في توحيده تعالى افرده من ساير التنزيهات اعتناء بشانه وهو مقصد واحد وهو انه
يمتنع وجود الهين اما الحكماء فقالوا لو امتنع وجود موجودين كل واحد منهما واجب لذاته وذلك
لوجهين الاول لو وجد واجبان وقد تقدم ان الوجوب نفس الماهية لكانا متعينين لامتناع الاثنينية
مع التشارك في تمام الماهية بدون الامتياز بالتعين الداخل في هوية كل واحد من ذينك المتشاركين
فيلزم تركبهما اي تركب هوية كل منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز وانه مح اذ يلزم ان
لا يكون شي منهما واجبا والمقدر خلافه وهو اي هذا الوجه مبني على ان الوجوب وجودي اذ مح
كون نفس الماهية فان صح لهم ذلك تم الدست وهو فارسي معرب بمعنى اليد مطلق على التمكن
في المناصب والصدارة اي تم استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي
راموه ولم يكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية ولا منع كون التعين امرا ثبوتيا ليلا

المقصد السابع لا يتصف بالاعراض المحسوسة

المقصد الثالث في الوحدة

يلزم التركيب ح ولقائل ان يمنعهما اذ قد فرغنا عنهما اي عن تعاند المقدستين واثباتهما فيما تقدم
الثاني من الوجهين الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب هو المقتضي للتعين اذ لولاه فاما
ان يستلزم ويقتضي التعين الوجوب فيلزم تاخره اي تاخر الوجوب عن التعين ضرورة تاخر المعلول
من علته ويلزم الدور لان الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب ان يكون متقدما على ما عداه
علة له او لا يستلزم ولا يقتضي شي منهما الآخر فيجوز ح الانفكاك بينهما لاستحالة ان يكون هناك امر
ثالث مقتضيا لهما معا حتى يتلازما لاجله فيجوز الوجوب بلا تعين وانه ح اذ يستحيل ان يوجد شي
بلا تعين ويجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجبا لذاته لامتناع الواجب بدون
الوجوب وهو ايضا بناء على كون الوجوب ثبوتيا لتحقق كونه نفس الماهية واما الثاني وهو ان الوجوب ٢
اذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت ان الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في
شخص واحد ولذلك لم يتعرض له واما المتكلمون فقالوا يمتنع وجود الهين مستجمعين لشرايط الالهية
لوجهين الاول لو وجد الهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات اليهما سواء اذ المقتضي
للقدرة ذاتهما وللمقدورية الامكان لان الوجوب والامتناع يخلان المقدورية فيستوي النسبة بين
كل مقدور وبينهما فاذا يلزم وقوع هذا المقدور المعين اما بهما وانه باطل لما بينا من امتناع مقدور بين
قادرين واما باحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعدد الاله لم يوجد شي من الممكنات لاستلزامه احد
محالين اما وقوع مقدور بين قادرين واما الترجيح بلا مرجح الثاني من الوجهين انه اذا اراد احدهما
شيئا فاما ان يمكن من الاخر ارادة ضده او يمتنع وكلاهما ح اما الاول فلانا نفرض وقوع ارادته له
لان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم اما وقوعهما معا ويلزم اجتماع الضدين واما لا وقوعهما
فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وايضا يلزم اجتماعهما لان المانع من وقوع مراد
كل منهما هو حصول مراد الاخر لا فاوتيه علته فاذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معا فقد يف وايضا
فاذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معا واما وقوع
احدهما دون الاخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادرا كاملا فلا يكون الها واما الثاني وهو ان يمتنع
ارادة الاخر ضده فلان ذلك الشي الذي امتنع تعلق ارادة الاخر به ولذاته يمكن تعلق قدرة كل من
الالهين وارادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وارادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الاخر وارادته فيكون
هذا عاجزا فلا يكون الها بحث لانه خلاف المفروض وقد سانه يمكن اثبات الوحدانية بالدلايل النقلية
لعدم توقف صحتها على التوحيد واعلم انه لا مخالف في هذه المسالة الا الثنوية دون الوثنية فانهم
لا يقولون بوجود الهين واجبي الوجود ولا يصفون الاوثان بصفات الالهية وان اطلقوا عليها اسم
الالهة بل اتخذوها على انها تماثيل الانبياء او الزهاد او الملائكة او الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه

العبادة

الذي ينظر اليه فيمتنع التعدد في الواجب اما الاول وهو ان الوجوب هو المقتضي للتعين ح

العبادة توصلا بها الى ما هو اله حقيقة واما الثنوية فانهم قالوا نجد في العالم خيرا كثيرا او شرا
كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا بالضرورة فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
من الثنوية قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم
قدم الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى اخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم
قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون
به الشيطان والجواب منع قولهم الواحد لا يكون خيرا شريرا بمعنى انه يوجد خيرا كثيرا وشرا كثيرا
اللهم الا ان يراد بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما يبني عليه
ما هو القصد فلا يجتمعان ح في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذى اشرنا اليه فلا
ابطال له اي ابطال ما ليس بلازم ثم بعد هذا المنع والعدول عنه يقال لهم الخير ان قدر على دفع شر
الشرير ولم يفعل فهو شرير وان لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح الها فلا يوجد الهان
كما ذكرتم فيعارض خطاباتهم بخطابة احسن من ذلك مالا والى اقناعا المرصد الرابع في
الصفات الوجودية وفيه مقاصد ثمانية الاول في اثبات صفات الله تعالى على وجه عام لا
تختص بصفة دون اخرى ذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى ان له تعالى صفات موجودة
قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس فهو سميع بسمع
بصير ببصر حي بحيوة وذهب الفلاسفة والشيعة الى نفيها اي نفي الصفات الزايدة على
الذات فقالوا هو عالم بالذات وقادر بالذات وكذا ساير الصفات مع خلاف للشيعة في اطلاق
الاسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيا منها عليه ومنهم من لم يجوز خلوه عنها والمعول لهم
في الصفات تفصيل ياتي في كل مسالة مسالة من مباحثها احتج الاشاعرة على ما ذهبوا
اليه بوجوه ثلثة الاول ما اعتمد عليه القدماء من الاشاعرة وهو قياس الغايب على الشاهد
فان العلة والحد والشرط لا تختلف غايبا وشاهدا ولا شك ان علة كون الشي عالما في الشاهد
هي العلم فكذا في الغايب وحد العالم ههنا من قام به العلم فكذا حده هناك وشرط صدق
المشتق على واحد منا ثبوت اصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنا وقس على ذلك ساير الصفات
وقد عرفت ضعفه في المرصد الاخير من الموقف الاول لكنه والخصم ابطال قياس كما وقع
في كلام الامدي قايل ومعترف باختلاف مقتضى الصفات شاهدا وغايبا فان القدرة
في الشاهد لا يتصور فيها الايجاد بخلافها في الغايب والارادة فيه لا تخصيص بخلاف ارادة
الغايب وكذا الحال في باقي الصفات فاذا ما وجد في احدهما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس
اصلا كيف وقد منع ثبوتها اي ثبوت العلم والقدرة والارادة ونظايرها في الشاهد بل ثبت

المرصد الرابع

فيه يتغير هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مستفيدة منها فيضمحل الالتباس بالكلية الوجه
الثاني لو كان مفهوم كونه عالما حيا قادرا نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا على طريقة
الاخبار ذاته الواجب او العالم او القادر او الحي الى ساير الصفات بمثابة حمل الشيء على نفسه
واللازم باطل لان حمل هذه الصفات يفيد فايدة صحيحة بخلاف قولنا ذاته ذاته واذا بطل كونها نفسا و
لا مجال للجزئية قطعا ثبتت الزيادة على الذات وفيه نظر فانه لا يفيد الا زيادة هذا المفهوم
اعني مفهوم العالم والقادر ونظايرهما على مفهوم الذات ولا نزاع في ذلك وانما زيادة ما صدق عليه
هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا يفيده هذا الدليل نعم لو تصورا اي مفهوم الذات والوصف معا
بحقيقتهما وامكن حمل احدهما اي الوصف على الذات دون حمل الآخر اي الذات عليها حصل المط
وهو زيادة الوصف على الذات ولكن انى ذلك التصور الواصل الى كنه حقيقتهما الوجه الثالث
لو كان العلم نفس الذات والقدرة ايضا نفس الذات كما زعموا لكان العالم نفس القدرة فكان
المفهوم من العلم والقدرة امرا واحدا وانه ضروري البطلان وكذا الحال في باقي الصفات التي
ادعى انها عين الذات وهذا الوجه من النمط الاول اي الوجه السابق عليه والايراد هو الايراد
يعني انه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة وتغايرهما للذات لا على تغاير حقيقتيهما وتغايرها
لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الاول فمنشا هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء
وحقيقته فان قلت كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف
والصفة تشهد بمغايرته لصاحبه وهل هذا الا كلام مخيل لا يمكن ان يصدق به كما في ساير القضايا
المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا الى الاستدلال على بطلانه قلت ليس معنى ما ذكروه
ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيلته بل معناه ان ذاته تعالى يترتب عليه ما
يترتب على ذات وصفة معا مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء عليك بل يحتاج
في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء
وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار
حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان ذاته تعالى موثرة بذاتها لا بصفة زايدة عليها كما في
ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة
متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها وثمراتها
من الذات وحدها احتج الحكماء بانه لو كان له صفة زايدة على ذاته لكان هو فاعلا لتلك الصفة
لاستناد جميع الممكنات اليه وقابلا لها ايضا لقيامها بذاته وقد تقدم ابطاله والجواب لا نسلم
بطلانه وقد تقدم الكلام فيه واحتج المعتزلة والشيعة بوجوه الاول ما مر من انا

القدماء

القدماء كفر وبه كفرت النصارى والجواب ما مر ايضا من ان الكفر اثبات ذوات قديمة
لا اثبات ذات واحدة وصفات قديمة الثاني عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج الى الغير
والجواب ان العالمية عندنا بمعنى نفاة الاحوال ليست امرا وراء قيام العلم به فنحكم بالنصب
بالعطف على جواب النفي عليها بانها واجبة والحاصل ان العلم صفة قايمة بذاته تعالى وليس هناك
صفة اخرى يسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة فلا يكون محتاجة معللة بالعلم وان سلم
ثبوت العالمية فالمراد بوجوبها ان كان امتناع خلو الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها
الى صفة اخرى واجبة ايضا بهذا المعنى اعني صفة العلم فانه نفس المتنازع فيه بيننا اذ نحن
نجوزه وانتم لا تجوزونه وان اردتم انها اي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فان الصفة في حد
ذاتها محتاجة الى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي الثالث صفته صفة كمال فيلزم على
تقدير قيام صفة زايدة به ان يكون هو ناقصا لذاته مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطل
اتفاقا والجواب ان اردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزايدة على ذاته لذاته فهو جايز عندنا
وهو المتنازع فيه وان اردتم به غيره اي غير المعنى الذي ذكرناه فصوروه اولا حتى نفهمه ثم
بينوا لزومه لما ادعيناه ومحصله اي المحال هو استكماله بصفة كمال من غيره لا اتصافه لذاته
بصفة كمال هي غيره واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الاول لكن يتجه ان يقال تاثيره تعالى
في صفة القدرة مثلا ان كان بقدرة واختيار لزم محذورات التسلسل في صفاته وحدوثها و
ان كان بايجاب لزم كونه موجبا بالذات فلا يكون الايجاب نقصانا فجاز ان يتصف
به بالقياس الى بعض مصنوعاته ودعوى ان ايجاب الصفات كمال وايجاب غيرها نقصان مشكلة

المقصد الثاني في قدرته

المقصد الثاني في قدرته وفيه بحثان الاول في انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم
وتركه فليس شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما
الفلاسفة فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه فانكروا القدرة
بالمعنى المذكور لاعتقادهم انه نقصان واثبتوا له الايجاب زعما منهم انه الكمال التام واما كونه تعالى
قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا
الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وساير الصفات الكمالية له
فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا
الشرطيتين صادقتان في حق الباري سبحانه واشار المص الى الاحتجاج على كونه قادرا بقوله
والا اي وان لم يكن قادرا بل موجبا بالذات لزم احد الامور الاربعة اما نفي الحادث بالكلية
او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر الموجب التام وبطلان هذه

اللوازم كلها دليل بطلان الملزوم اما بيان الملازمة فهو انه على تقدير كونه تعالى موجبا اما ان
لا يوجد حادث او يوجد فان لم يوجد فهو الامر الاول وان وجد فاما ان لا يستند ذلك الحادث
الموجود الى موثر موجد او يستند فان لم يستند فهو الثاني من تلك الامور وان استند فاما
ان لا ينتهي الى قديم او ينتهي فان لم ينته فهو الثالث منها لانه اذا استند الى موثر لا يكون قديما
ولا منتهيا اليه فلا بد هناك من موثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو
تسلسل محال اتفاقا وان انتهى فلا بد هناك من قديم يوجب حادثا بلا واسطة من الحوادث
دفعا للتسلسل في الحوادث سواء كانت مجتمعة او متعاقبة فيلزم الرابع وهو التخلف عن
الموثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة من القديم الذي يوجبه
بذاته واما بطلان اللوازم فالاول بالضرورة والثاني بما علمت من ان الممكن الحادث محتاج الى
موثر والثالث بما مر في مباحث التسلسل والرابع بان الموجب التام ما يلزمه اثره ويخلف
اللازم عن الملزوم مح و بانه يستلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فان وجود ذلك الحادث في
وقته ليس اولى من وجوده قبله قيل هذا الدليل برهان بديع لا يحتاج الى اثبات حدوث
العالم وقد تعرض المص وان شئت قلت في اثبات كونه قادرا لو كان البارى موجبا بالذات لزم قدم وقد تعرض له
الحادث والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الملازمة فهو ان اثر الموجب القديم يجب ان يكون
قديما اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث
يتوقف ايضا على شرط آخر حادث ولزم تسلسل اي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة
او مجتمعة وكلاهما مح واعلم ان هذا الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت قلت انما يتم
باحد طريقين الاول ان تبين حدوث ما سوى ذات الله تعالى وصفاته اذ لولا ذلك لجاز ان
يصدر عن البارى على تقدير كونه موجبا قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث
بحسب ارادته المختلفة فلا يلزم من ايجاب البارى قدم الحادث وان تبين مع ذلك ايضا انه لا
يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته اذ لو جاز ذلك لامكن ان يصدر عنه مع كونه
موجبا حادث مشروط بصفة حادثة قائمة بذاته مشروطة بصفة اخرى وهكذا الى غير النهاية
واذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت ايضا استحالة قيام الصفات المتعاقبة
الى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لان اثر الموجب القديم لا يكون
حادثا بلا تسلسل الحوادث فان الصادر عنه بلا شرط او شرط قديم قطعا لامتناع التخلف
عن الموجب التام كما عرفت الثاني من الطريقين ان يثبت في الحادث اليومي انه
لا يستند الى حادث مسبوق باخر لا الى نهاية مخلوطا استناده الى حركة دائمة اذ على

تقرير

تقدير هذا الاستناد جاز ان يكون المبدأ الاول موجبا مقتضيا لوجود الحادث اليومي على مادة
قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة الى تلك الحركة السرمدية كما ذهب اليه الفلاسفة
حيث جوزوا التسلسل في الامور المترتبة اذا لم يكن مجتمعة وزعموا ان الحركة الدائمة هي
الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فانها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها ن
استنادها الى القديم وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم واذا
لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارى تعالى موجبا لكان الحادث اليومي المستند اليه بواسطة او
بغير واسطة قديما هف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق ايضا وللقائل ان يقول ذلك
البرهان البديع لا يتم ايضا الا بالطريق الاول اذ لو جاز قديم سوى ذات الله تعالى وصفاته او جاز
تعاقب صفاته التي لا يتناهى لم يلزم الامر الرابع اعني التخلف عن الموثر التام اما على الاول فلانه
جاز ان يكون ذلك القديم مختارا كما مر واما على الثاني فلجواز استناد الحادث الى الموجب تعا قب
حوادث لا تتناهى وليس يلزم على شيء من هذين تخلف الاثر عن موثره الموجب التام لان
موثره اما مختار مع كون البارى تعالى موجبا واما غير تام في الموثرية لتوقف تاثيره على
شرايط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى وانت بعد احاطتك بما تقدم من المباحث خليق
بان تسهل عليك ذلك اي بيان الامور المذكورة اما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه بما مر
من المسلك العام في حدوث العالم مطلقا اعني مسلك الامكان او المسلك الخاص بالاجسام
مع نفي المجردات واما بيان امتناع تعاقب الصفات او الحركات الى غير النهاية والبرهان
التطبيقي احتج الحكماء على ايجابه تعالى بوجوه كثيرة اقواها ما صرح المص وعبر عنه بقوله الاولى
الذي عليه يعولون وبه يصولون ويقولون انه تعالى لا يجوز ان يكون قادرا اذ تعلق القدرة
باحد الضدين المقدورين له كتخصيص الجسم بشكل معين ولون مخصوص مثلا دون ما عداه من
الاشكال والالوان اما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح لان نسبة القدرة الى الضدين على السوية كما
يعترف به القائل بقادريته وانه يسد باب اثبات الصانع اذ يجوز ح ان يترجح وجود الممكن
على عدمه من غير مرجح وايضا يلزم قدم الاثر لان الموثر ح مستجمع لشرايط التاثير لان الواجب
ازلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الاثر عنه وهو باطل لان اثر القادر حادث اتفاقا و
خصوصا على رايكم [illegible] لغيرها فيحتاج تعلقها به الى مرجح من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب
الفعل والا لزم الايجاب بل كان جايزا فهو حينئذ ايضا يحتاج الى مرجح آخر ويلزم التسلسل في
المرجحات وجوابه مختار ان تعلقها باحد المقدورين انما هو بذاتها لا بامر خارج وليس يحتاج
تعلق ارادة المختار باحد مقدوريه الى داع كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان فانكم

اولا يستغني الممكن عن المرجح قلنا لا يلزم من ترجيح القادر احد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع يرجح
احد طرفي الممكن في حد ذاته من غير المرجح المؤثر بديهيا بون بعيد كما اشار اليه بقوله وبالجملة فالترجيح
الصادر عن مؤثر قادر بلا مرجح اي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح اي بلا مؤثر اصلا متغايران ظاهرا ولا
يلزم من صحته صحته اي من صحة الاول صحة الثاني الا ترى ان بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا
توقف ولذلك لم يذهب الى صحته احد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الاول ومن ثمة ترى جماعة
وربما اختاروا ان تعلقها لا لداعية تقال الفعل مع الداعي اولى بالوقوع ولا ينتهى الى الوجوب فلا يلزم
الايجاب ولا الاحتياج الى مرجح اخر فيتسلسل وقد عرفت ضعفه بما مر من ان الاولوية التي لم ينته الى حد ايضاح
الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر قولكم ثانيا يلزم قدم الاثر قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك
في الموجب الذي اذا اقتضى شيئا لذاته اقتضاه دائما اذ نسبته الى الازمنة سواء واما القادر الذي هو
مؤثر تام فيجوز ان يتعلق قدرته بالايجاد في ذلك الوقت الذي اوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب
يخص ذلك الوقت فان ضرورة العقل يدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة الا ترى ان كل
احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده وكون الحجر هابطا بطبيعته فلو توقف فعل
المختار على مرجح لم يبق بينه وبين الموجب فرق فان قيل هذا وجه ثان لهم في اثبات الايجاب وتقريره
ان يقال عندكم ان ارادة الله وقدرته متعلقة من الازل الى الابد بترجيح الحادث المعين وايجاده
في وقت معين وان التغير في صفاته ممتنع فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب
بالذات لا فاعل بالاختيار الا ان المص اورده في صورة السؤال فقال اذا كان قدرته متعلقة بهذا
الطرف في الازل على هذا الوجه وهو ان يوجد في وقت معين فانه يجب وجوده في ذلك الوقت و
ح فاي فرق يكون بين الموجب والمختار قلت الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر انه
بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي اليه الطرفان ووجوب هذا الطرف وجوب
بشرط تعلق القدرة والارادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلا تعلق قدرته
بالفعل بدلا من الترك وبالعكس واما الموجب فانه يتعين تاثيره في احدهما ويمتنع في الآخر عقلا
ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت والآلة
والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل والا امكن ان يوجد معها تارة ولا يوجد اخرى فانه ترجيح
بلا مرجح واذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في [illegible] شرايط التاثير في
القادر سريعة التغير لكنهم قالوا ذلك التغير انما يتصور اذا كان شرايط تاثير المؤثر منفصلة عنه و
اما الذي يكون مبدأ لكل ما سواه فان ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تاثيره في غيره لا يتغير اصلا واجيب
عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وارادته وتاثيره المتفرع على ذلك التعلق وان قيل هذا

وجه ثالث لهم وهو ان تعلق القدرة نسبتها الى الوجود والعدم سواء فانها لو تعلقت باحدهما فقط كانت
ايجابا لا قدرة والعدم غير مقدور لانه لا يصلح اثرا لكونه نفيا صرفا فلا يستند الى شيء وح لا يكون
الوجود ايضا مقدورا فلا قدرة اصلا قلنا لا نم ان العدم غير مقدور وانه لا يصلح اثرا فان
عدم المعلول مستند الى عدم علته كما ان وجوده مستند الى وجودها وان سلمناه اي كون العدم
لا يصلح اثرا فالقادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لا ان شاء فعل العدم فالعدم ليس اثرا مفعولا
للقادر كالوجود بل معنى اشاءه انه لم يتعلق مشيته بالفعل فلم يوجد الفعل وهذا اولى مما قيل
هو الذي ان شاء ان يفعل فعل وان شاء ان لا يفعل لم يفعل لان اشاءه العدم الى مشية القادر
يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازليا تفريع على اثبات القدرة كما هي عندنا
اعني ان يكون صفة زايدة على الذات قايمة بها الاول القدرة القايمة بذاته تعالى قديمة والا لكانت حادثة
فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى وقد مر بطلانه وكانت ايضا واقعة اي صادرة عن الذات بالقدرة
لما مر في هذا المقصد من ان الحادث لا يستند الى الموجب القديم الا بتسلسل الحوادث وهو باطل
واذا كانت واقعة بالقدرة لزم التسلسل لان القدرة الاخرى حادثة ايضا اذ المقدر حدوث
القدرة القايمة به تعالى فيستند الى قدرة اخرى فيلزم تسلسل القدر الى ما لا يتناهى وهو ايضا
مح الثاني انها صفة واحدة والا لاستندت تلك القدر المتعددة القديمة بناء على الفرع الاول
الى الذات اما بالقدرة او بالايجاب وكلاهما باطل اما الاول فلان القديم لا يستند الى القدرة
كما عرفت في مباحث القدم واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فليس صدور
البعض عنه اولى من صدور البعض فلو تعددت القدرة الصادرة عن الموجب لزم ثبوت قدر
غير متناهية كما ذهب اليه ابو سهل الصعلوكي وهو باطل لان وجود ما لا يتناهى مح مطلقا وقد
تبين لك ضعف تساوي نسبة الاعداد بما تقدم من ان عدم الاولوية في نفس ممنوع وعندك لا
يفيد ويزداد ضعفه ههنا بان هذا مصير الى ان الواحد الموجب لا يصدر عنه الا الواحد و
يلزم منه نفي ما عدا القدرة من ساير الصفات او تاثير الذات فيها لا يمكن ان تكون بالقدرة
والاختيار كما نبهت عليه بل يجب ان يكون بالايجاب فاذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالايجاب لم
يصدر عنه صفة اخرى لذلك وهو خلاف ما ذهب اليه هؤلاء الصفاتية الثالث قدرته غير متناهية
اي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتا ولا تعلقا اما ذاتا فلان التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة اذ
القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي واما تعلقا فمعناه اي معنى سلب
التناهي عنها هو اثبات اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه ان تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها
بالغير بما وراء ذلك الحد وان كان كل ما يتعلق به بالفعل متناهيا فتعلقاتها متناهية بالفعل

كصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية اثباتا يعني سلب التناهي وغير متناهية

وايا غير متناهية بالقوة دايما وهذه الاحكام الثلثة المقتضية مطردة في الصفات كلها فلا
نكررها يعني ان كل واحدة من ساير الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية تعلقا بمعنى
اثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل والارادة ايضا كذلك لكن تعلقها غير متناه بالقوة كما في القدرة
وعلى هذا فقس واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الاحكام المتفرعة فلا حاجة الى التكرار تنبيه
القدرة صفة زايدة على الذات لما بينا من اثبات زيادة الصفات على وجه عام وقد يحتج للمعتزلة
على نفيه بوجهين الاول القدرة في الشاهد مشتركة في عدم صلاحيتها لخلق الاجسام و
للحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك بينها سوى كونها قدرة فلو كان لله تعالى
قدرة لم يصلح لخلق الاجسام لان علة عدم الصلاحية موجودة فيها ايضا والجواب ان التعليل بالعلل
المختلفة جايز عندكم فان النفي حكم واحد وقد علل بقوة تارة بكون الشيء طلبا واخرى لكونه جهلا الى غير
ذلك ولنا صحة الروية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات وهو يبطل جواز اشتراك المختلفات
في لازم واحد ثم نقول لم لا يجوز اشتراك القدرة الحادثة في صفة غير موجودة في القدرة القديمة
تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدى الحكم الى القديمة وعدم الوجدان لا يدل على
عدم الوجود اي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على عدم وجودها في نفسها الثاني القدرة
في الشاهد مختلفة اختلافا ظاهرا ففي الغايب ان كانت القدرة مثلها اي مثل احدى القدر التي
في الشاهد لم يصلح قدرة الغايب لخلق الاجسام كقدرتنا والا لم يكن مخالفتها للقدر الحادثة ليست
اشد من مخالفتها بعضها لبعض فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر البحث الثاني في ان قدرته
تعالى تعم ساير الممكنات اي جميعها والدليل عليه ان المقتضي للقدرة هو الذات لوجوب استناد
صفاته الى ذاته والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع الذاتيين يحيلان المقدورية
ونسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء فاذا ثبت قدرته على بعضها ثبت على كلها وهذا الاستدلال
بناء على ما ذهب اليه اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا
تخصص قطعا فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدومات بوجه من الوجوه خلافا للمعتزلة و
من ان المعدوم لا مادة له ولا صورة خلافا للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته
تعالى دون بعض كما تقوله الخصم تعلى قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات
الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث
ممكن دون آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء قيل ولا بد
ايضا من تجانس الاجسام لتركبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها
ببعض الاعراض لارادة الفاعل المختار اذ مع تخالفها جاز ان يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا

قدرة

قدرة على ايجاد بعض آخر منها واعلم ان المخالفين في هذا الاصل اعني عموم قدرته تعالى للممكنات
كلها وهو اعظم الاصول فرق متعددة سيتلى عليك الاولى الفلاسفة الالهيون فانهم قالوا انه تعالى
واحد حقيقي فلا يصدر عنه اثنان والصادر عنه ابتداء هو العقل الاول واما في صادر عنه بالوسايط
كما شرحنا من قبل والجواب منع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وما تمسكوا به في اثباته تقدم
زيفنا الفرقة الثانية المنجمون ومنهم الصابية قالوا الكواكب المتحركة بحركات الافلاك هي المدبرات امر
في عالمنا هذا لدورات الحوادث السفلية والتصورات الواقعة في حوث تلك الفرو وجودا وعدما مع
مواضعها اي مواضع الكواكب في البروج واوضاعها بعضها الى بعض والى السفليات واظهرها ما نشا هذه
من اختلاف الفصول الاربعة وما يحدث فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من
سمت الراس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينهما وتاثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة و
والجواب ان الدوران لا يفيد العلية سيما انا نعلم التخلف كما في توامين احدهما في غاية السعادة
والآخر في غاية الشقاوة ولا يمكن ان يحال ذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لان
التفاوت قدر درجة واحدة لا يوجب تغير الاحكام عندهم بما يتنافى فيما بينهم وسيما اذا قام البرهان
على تبعيته فان البراهين العقلية والنقلية شاهدة بان لا موثر في الوجود الا الله ونقول لهم
ما اثبتموه من الاحكام لا يثبت لكم على قواعدكم لانكم قد ادعيتم ان الافلاك بسيطة فاجزاءها متساوية
في الماهية فلا يمكن جعل درجة حارة او نيرة او نهارية وجعل درجة اخرى باردة او مظلمة
او ليلية الا تحكما وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتا للكوكب وبعضها لكوكب آخر وفي جعل
بعض البروج شرفا وبعضها وبالا الى غير ذلك من الامور التي تدعونه فانها كلها على تقدير البساطة
تحكمات محضة ثم نردد ونقول الفلك ان كان بسيطا فقد بطل الاحكام الذي يزعمونها لما ذكرنا
والا بطل علم الهيئة اذ مبناه ان الفلك بسيط وحركاته بسيطة متشابهة في انفسها والحركات
المختلفة المشاهدة والموجودة منها مقتضى محركات مختلفة على اوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها
وحدها متشابهة غير مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت واذا بطلت الهيئة بطلت الاحكام
النجومية لانها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم والا فلا اوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف
يثبت لها احكام مترتبة عليها لا يقال الافلاك وان كانت بسيطة متساوية الاجزاء في الماهية فالبروج
للكوكب بالثوابت المخالفة في الطبايع والصور في تلك الاحكام ليست بنفس البروج الموافقة الطبيعة
بل تقرب كواكبها الثابتة من السيارات وبعدها عنها ومسامتتها وعدمها فمدار الاحكام المختلفة
على اختلاف اوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج لانا نقول البروج
كما علمت تعتبر من الفلك الاطلس الذي لا كوكب فيه على رايهم فان امكن ان يقال ... كواكب

الله

تنبيه

ضنكر

والموجود

صغار غير مرئية تختلف آثار السيارات بحلولها في البروج المختلفة الكواكب لكن لم يقل به احد
منهم فان قلت البروج المنسوب فيه وان كانت خالية عن الكواكب الا انها يسامتها كواكب متخالفة
الطبايع وهذا القدر كاف لاختلاف الاحكام والآثار قلت تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة
فيلزم ان ينتقل الاحوال من برج الى آخر وهو باطل عندكم ثم انا نقول اختصاص كل كوكب بجزء معين من
اجزاء الفلك يبطل بساطة الافلاك اذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح وعلى هذا فيعود الاشكال
اعني بطلان الهيئة المتخلفة وما يترتب عليه من بطلان الاحكام الفرقة الثالثة الثنوية ومنهم المجوس فانهم
قالوا انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان خيرا شريرا معا وذلك ينفوا آهين كما مر تفصيله والجواب انا نلتزم
الثاني فانه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها وانما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظة
خالق القردة والخنازير مع كونه خالقا لهما لاحد امرين اما لانه يوهم ان يكون الشر غالبا في فعله كما يقال
فلان شرير اي ذلك مقتضى غريزته اي طبيعته والغالب على مجراه اي دأبه وعادته واما لعدم التوقيف من
الشرع فاسماء الله تعالى توقيفية الفرقة الرابعة النظام ومتبعوه قالوا لا يقدر على الفعل القبيح
لانه مع العلم بقبحه سفه وبدونه جهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب انه لا قبيح بالنسبة
اليه فان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه على اي وجه اراد وان سلم قبح الفعل بالقياس اليه فغايته عدم
الفعل لوجود الصارف عنه وهو القبح وذلك لا ينفي القدرة عليه الفرقة الخامسة ابو القسم البلخي ومتابعوه
قالوا لا يقدر على مثل فعل العبد لانه اما طاعة مشتملة على مصلحة او معصية مشتملة على مفسدة او سفه
خال عنهما او مشتمل على مقتضى وبين منهما والكل محال عليه تعالى والجواب انها اي ما ذكر من صفات
الافعال اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الينا ويعدون بحسب قصدنا ودواعينا واما فعله
تعالى فمنزه عن هذه الاعتبارات فجاز ان يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجردا عنها فان الاختلاف
بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية ولما كان لقايل ان يقول ما صدر عنه من امثال افعالنا اما
ان يشتمل على مصلحة او مفسدة او يخلو عنهما وعلى التقادير يكون متصفا بشيء من الاعتبارات المذكورة
اجاب عنه بقوله وهو اي ذلك المثل الصادر عنه خال عن الاغراض (الغرض) فلا يتجه ان يقال هناك مصلحة او مفسدة
ولا يلزم من عدم ثبوت الغرض العبث انما يلزم ذلك اذا كان الفاعل من شانه ان يتبع فعله الغرض
لا من تعالى عن ذلك الفرقة السادسة الجبائية قالوا لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع
وهو انه لو اراد الله تعالى فعلا من افعال العبد يوجده به واراد العبد عدمه لزم اما وقوعهما فيجتمع
النقيضان او لا وقوع احدهما فلا قدرة للآخر على مراده والمقدر خلافه لا يقال يقع مقدور الله لان
قدرته اتم من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة لا يتصور في قدرتي الاثنين لانا نقول معنى كون
قدرته اتم تعلقها بغير هذا المقدور ولا اثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء حقيقة وتاثيرا

وافعاله المنزهة
لا اعراض لج

لعبده

فوقوعهما جميعا
فيجتمع النقيضان

والجواب

والجواب انه مبني على تاثير القدرة الحادثة وقد بينا بطلانه فراجع ما تقدم وعلى تقدير تاثيرها فانما ويها
في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى اقدر عليه من العبد فتاثير قدرته فيه يمنع من تاثير قدرة
العبد فيه ولا يلزم من ذلك استواء قدرته بالكلية نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك بينا في الالوهية
دون العبدية المقصد الثالث في علمه تعالى وفيه بحثان البحث الاول في اثباته وهو
متفق عليه بيننا وبين الحكماء وانما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة لا يعبأ بهم وسنذكره
لكن المسلك في اثبات كونه تعالى عالما مختلف اما المتكلمون فلهم مسلكان الاول ان فعله
تعالى متقن اي محكم خال عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله متقن
فهو عالم اما الاول اعني اتقان افعاله فظاهر لمن نظر في الآفاق والانفس وتامل ارتباط العلويات
بالسفليات سيما اذا تامل ما في الحيوانات وما هديت اليه من مصالحها واعطيت من الآلات
المناسبة لها ويعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الانسان واعضائه التي قد صنفت عليها
المجلدات واما الثاني وهو ان من كان فعله متقنا كان عالما فضروري وينبه عليه ان من رأى
خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة رشيقة تدل على معان دقيقة مونقة علم بالضرورة ان كاتبه
عالم وكذلك من يسمع خطابا منسقا مناسبا للمقام من شخص يضطر الى ان يجزم انه عالم فان
قيل المتقن ان اردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع ان فعله تعالى متقن اذ لا
شيء من مفردات العالم ومركباته الا ويشتمل على مفسدة ويتضمن خللا ويمكن تصوره
على وجه اكمل مما هو عليه او الموافق للمصلحة من بعض الوجوه فلا يدل على العلم اذ ما من اثر
الا ويمكن ان ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالما او لا كاحراق النار وتبريد الماء واما
ثالثا فيجوز لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل ونقول ايضا انه اي دليلكم على اثبات علمه
منقوض بفعل النحل لتلك البيوت المسدسة المتساوية بلا فرجار ومسطرة واختيارها المسدس
لانه اوسع من المثلث والمربع والمخمس ولا يقع بينها اي بين المسدسات فرج كما يقع بين المدورات
وما سواها من المضلعات وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه الا الحذاق من اهل الهندسة وكذلك
العنكبوت ينسج تلك البيوت ويجعل لها سدى ولحمة على تناسب هندسي بلا آلة مع انه لا
علم لها بما يصدر عنها وما يتضمنه من الحكم والجواب عن الاول ان المراد بالمتقن ما نشاهده
من الصنع الغريب والترتيب العجيب الذي تتحير فيه العقول ولا يهتدي الى كمال ما فيه
من المصالح والمنافع ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرناه في مثال الكتابة و
الخطاب اذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو امكن ان
يكتب احسن منه او يتكلم بافصح منه لم يدل على علمه والجواب عن الثاني انا لا نسلم عدم علم النحل و

المقصد الثالث في علمه تعالى

كسرت ب
اي جمع

فيتبين

العنكبوت بالفعل لجواز ان يخلق الله تعالى فيهما علما بذلك الفعل الصادر عنهما او يلهمهما حالا فى الا
ما هو سبيل لذلك الفعل المسلك الثانى انه تعالى قادر لما مر وكل قادر فهو عالم لان القادر هو
الذى يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم لانا نقول لم لا يكون كل قادر عالما
اذ قد يصدر عن النايم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثير من الاشاعرة فعل قليل
متقن اتفاقا واذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لان حكم الشى حكم مثله ولا عبرة بالقلة و
الكثرة لانا نقول لا نم الملازمة اذ الضرورة فارقة فانها تجوز صدوره وتكثيره عنه واما من جعل النوم
ضدا للقدرة فالسؤال ساقط عنه واما الحكماء فلهم فى اثبات علمه تعالى ايضا مسلكان الاول
انه مجرد اى ليس جسما ولا جسمانيا كما مر فى التنزيهات وكل مجرد فهو عاقل لجميع الكليات وقد
برهنا فيما سلف على المقدمتين الثانى انه تعالى يعقل ذاته واذا عقل ذاته عقل ما عداه اما الاول
فلان التعقل حضور الماهية المجردة عن العلايق المادية للشى المجرد القايم بذاته وهو حاصل فى شانه
لان ذاته مجردة غير غايبة عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثانى فلانه مبدأ لما سواه اى لجميعه
اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالما بذاته وبجميع معلولاته ويرد
على المسلك الاول منع الكبرى القايلة بان كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية وبرهانه الذى تمسكوا به
قد مر ضعفه ويرد على المسلك الثانى انا لا نم ان التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم
بان حقيقته ذلك ما لم يقم برهان اذ غايته انهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى وعرفوه به ولكن من
اين لهم ان الحالة التى نجدها من انفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذى ذكروه لا بد له من دليل
سلمنا اى سلمنا ان حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز ان تشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر
عنده فلا يكون الشى عالما بنفسه كما اشترط ذلك فى الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها
غير غايبة عنها سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والا لزم
من العلم بالشى العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لانه اذا علم الشى علم لازمه القريب الذى هو معلوله
واذا علم معلوله علم البعيد ايضا لانه معلولها نعم يلزم ذلك اذا علم الشى الذى هو علة وعلم انه علة له اى
للشى الآخر الذى هو معلول وعلم انه موجود وعلم انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول ان يعلم وجود
المعلول قطعا لكن ما ذكرتم يدل على انه عالم بذات العلة التى هى ذاته الحاضرة عنده ولا يدل على ثبوت
العلوم الاخر فلم قلتم ان ذلك كله حاصل له حتى يتم مطلوبكم تنبيه مسلكا المتكلمين يفيدان
العلم بالجزئيات كما يفيدان العلم بالكليات صادرة عنه على سنن الاتقان لحدوثها له فيكون
عالما بهما معا واما مسلكا الحكماء فلا يوجبان الا علما كليا لان ما علم بماهيته المجردة كما
استفيد من الاول او علم بعلته كما استفيد من الثانى يعلم علما كليا فان المعلوم ماهيته لذاته

بالجزئيات كما بالكليات صح

اما وحدها كما فى المسلك الاول او مع كونها معللة بالذات كما فى المسلك الثانى والماهية كلية
وكونها معللة بالذات كلى ايضا وتقييد الكلى بالكلى مرات ليس لا يفيد الجزئية فضلا عن تقييده
به مرة واحدة وههنا محل تامل فانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة مستلزم العلم التام
بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسط او بغير وسط وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى
بالجزئيات من حيث هى جزئية لاستلزامه التغير فى صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض
المحققين وقال انهم مع ادعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له كما
ان الكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا فى دفعه الى تخصيص القاعدة
العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع
اطرادها وذلك مما لا يستقيم فى العلوم اليقينية البحث الثانى ان علمه تعالى يعم المفهومات كلها
الممكنة والواجبة والممتنعة فهو اعم من القدرة لانها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات
وانما قلنا بعمومه للمفهومات لمثل ما مر فى القدرة وهو ان الموجب للعلم ذاته والمقتضى للمعلومية ذوات
المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات الى الكل سواء فاذا كان عالما ببعضها كان عالما بكلها وانما لنفى
هذا الاصل ايضا فرق ست الاولى من قال من الدهرية انه لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة لا
تكون الا بين شيئين متغايرين يحاذى طرفاها بالضرورة ونسبة الشى الى نفسه مح اذ لا تغاير هناك
والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة الى المعلوم ونسبة الصفة الى الذات
تملك فان قيل تلك الصفة تقتضى نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز ان يكونا متحدين قلنا وتقتضى
نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم وهما ممكنتان كما عرفت واما النسبة بين
العالم والمعلوم فهى بعينها النسبة الاولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا اشكال
سلمنا اى كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نم ان الشى لا ينسب الى ذاته نسبة عليه
فان التغاير الاعتبارى كاف لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك واحدنا يعلم نفسه مع عدم
التغاير بالذات لا يقال ذلك اى علمنا بذواتنا جائز لتركب فى انفسنا بوجه من الوجوه اى سواء كان تركيبا
خارجيا او ذهنيا وكلامنا فى الواحد الحق الذى لا تكثر فيه اصلا فلو كان عالما بذاته لزم تحقق النسبة
بين الشى ونفسه قطعا بخلاف المركب اذ فيه كثرة يمكن ان يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض
لانا نقول احدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة الى كل جزء منه فقد حصل المطلوب اذ قد
تحقق النسبة بينه وبين جميع اجزائه وهو عينه والا فلا يعلم الا جزءا منه فيكون العالم غير المعلوم
لان الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض نفسه فان قلت من اين يثبت التغاير الاعتبارى
المصحح للنسبة قلت من حيث ان ذات الشى باعتبار صلاحيتها للعالمية فى الجملة مغايرة لها باعتبار

خلافه

صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغاير يكفينا انتاينه من تلك الفرق من قال من
قدماء الفلاسفة انه لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه او يعلم على تقدير كونه عالما لشيء انه يعلم وذلك
يتضمن علمه بنفسه وقد بينا امتناعه في مذهب الفرقة الاولى لا يقال لا نم ان من علم شيئا علم انه
عالم به والا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهلم جرا فيلزم من العلم بشيء واحد العلم بامور غير
متناهية وهو مح لانا نقول المدعى لزوم امكان علمه به اي بانه عالم وذلك مما لا اشتباه فيه فان من علم شيئا امكنه
ان يعلم انه عالم به بالضرورة والا جاز ان يكون احدنا عالما بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة
الكثيرة المباحث المتعبة الدلائل النظرية ولكن لا يمكنه ان يعلم انه عالم به وان التفت الى ذلك وبالغ في
الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة واذا لزم الامكان تم المدعى لان امكان المحال مح والجواب انه ان
امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا الضرورة التي ذكرتموها انما هو فيمن يمكن العلم بنفسه
وان امكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفعل وايضا فقد مر
بطلان ما ذكروه في اثبات انه لا يعلم نفسه الثالثة من الفرق المخالفة من قال انه تعالى لا يعلم
غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم بالشيء غير العلم بغيره اي بغير ذلك الشيء من الاشياء والا فمن
علم شيئا علم جميع الاشياء لان العلم بزيد عين العلم بها وهو باطل واذا كان العلم بشيء مغايرا للعلم بشيء آخر
يكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة محققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات
التي لا تتناهى وذلك مح بالتطبيق والجواب انه اي ما ذكرتم من كثرة العلم كثرة في الاضافات والتعلقات
وذلك لانا لا نم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل الواحد يتعدد تعلقاته بحسب معلوماته وذلك
اي تكثر الاضافات والتعلقات لا يمتنع لانها امور اعتبارية لا موجودة الرابعة من تلك الفرق من
قال انه لا يعقل غير المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره لان العلم اما نفس التميز او صفة توجبه ولانه لو
لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالتعقل اولى منه وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من الوجوه والا لكان
له حد وطرف به يتميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه هف والجواب من وجهين
الاول انه معقول من حيث انه غير متناه يعني ان المجموع من حيث هو مجموع متميز عن غيره بوصف اللاتناهي
ومعقول بحسبه وان كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم وفيه نظر لان ذلك الوصف اعني اللاتناهي امر
واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه انه غير متناه والنزاع انما وقع فيه لانه الموصوف باللاتناهي
لا في ذلك المفهوم العارض لانه موصوف بالوحدة ويمكن ان يقال المراد ان مجموع ما صدق عليه معقول
باعتبار عارضه لان عارضه معقول في نفسه اشار الى دفعه فقال وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي
تفصيلا لا اجمالا وما ذكرتم علم اجمالي لا نزاع فيه لاحد كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميز آحاد
المعقول كل واحد واحد من غير المتناهي وانه متميز عن غيره من تلك الآحاد ويرد هذا الجواب

العلم

كون

كون غير المتناهي معلوما له تعالى تفصيلا لا اجمالا على طبق الجواب الاول اعرض عنه ايضا فقال و
الحق ان نقول لا نم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يمتاز به عن غيره وانما يكون كذلك ان لو
كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع لان وجوه التميز لا ينحصر في الحد الخامسة
منها من قال وهم جمهور الفلاسفة لا يعلم الجزئيات المتغيرة والا فاذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج
زيد عنها فاما ان يزول ذلك العلم ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير
في ذاته من صفة الى اخرى والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه قالوا وكذا لا يعلم
الجزئيات المتشكلة وان لم يكن متغيرة كاجرام الافلاك الثابتة على اشكالها لان ادراكها انما يكون بآلات
جسمانية وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة اذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي
ليست متشكلة ولا متغيرة فانه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول والجواب منع لزوم التغير
فيه بل التغير انما هو في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة
فعلى الاول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافاته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في
صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وادراك المتشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان
العلم حصول الصورة ~~فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه~~ واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات
اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها وقد اجاب عنه مشايخ المعتزلة وكثير من الاشاعرة بان العلم بانه
وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا
العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر
متجدد يعلم به انه دخل الآن لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان
علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه وهذا
الذي ذكروه ماخوذ من قول الحكماء وعلمه تعالى ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلم احدنا
بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في زمان مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان
كان حاضرا عنده وما حدث قبله او بعده كان ماضيا او مستقبلا واما علمه تعالى فلا اختصاص
له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس
الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا والماضي زمان هو قبل زمان حكمي
هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه ازليا محيطا بالزمان وغير
محتاج في وجوده اليه وغير مختص بجزء معين من اجزائه لا يتصور في حقه حال ولا ماض
ولا مستقبل فالله سبحانه عالم عنده لجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها
لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فان العلم بها

من هذه الحيثية تتغير بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر وتوضيحه
انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب
وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف الزمان منسوبا
اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من
الازل الى الابد معلومة له في كل وقته وليس في علمه كان وسيكون بل هي حاضرة عنده في
اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها
بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا
لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قولهم انه يعلم الجزئيات على
وجه كلي لا ما توهمه بعضهم من ان علمه يحيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها
وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
ينافي ما توهمه كما سبقت اليه الاشارة وقد انكر ابو الحسين البصري وذلك الذي ذكره تلك
المشايخ من ان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد واحتج عليه بوجوه الاول حقيقة انه سيقع
غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين اي المعلومين يستدعي
اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم
الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا فضلا عن التنافي بين شرطيهما وقد يعبر عنه اي
عن الوجه الثاني بان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا وجلس الى مجيء الغد في بيت مظلم
مستندا الى ذلك العلم فلم يعلم لاجل الظلمة دخول غده لم يعلم انه دخل البلد بذلك العلم المستمر فكيف (سيدخل العلم بدخول غده علم من هذين العلمين)
يكون احدهما عين الآخر نعم لو انضم اليه اي الى العلم بانه سيدخل العلم بدخول غده علم من هذين
العلمين ذلك اي انه دخل فيكون ح هذا العلم متفرعا على العلمين السابقين لا عين اولهما
وانما لم يجعله وجها ثالثا كما فعله الامام الرازي في الاربعين لان محصوله هو ان العلم بانه
سيدخل البلد غدا ليس مشروطا بالعلم بمجيء الغد والعلم بانه دخل في مثالها عدا مشروط به فيكون
راجعا الى الوجه الثاني لا وجها على حدة الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع كما
اذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله اصلا وبالعكس كما اذا علم انه قبل حدوثه
ولم يشعر به في اوانه وغير المعلوم اي ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم اي مغاير
لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغاير المعلومان تغاير العلمان وعلى هذا فقد رجع
الثالث الى الاول والصواب كما هو في الاربعين انه يمكن العلم بانه سيقع مع الجهل بانه (عالم بانه ح)
عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فثبت ح تغاير العلمين ابتداء ونشهد بما

قلنا

قلنا. قوله وقد يعبر عن هذا الثالث بان قبل الوقوع اعتقاد انه سيقع علم واعتقاد انه وقع
جهل وبعد الوقوع بالعكس فتغاير التنافي وصفيهما اعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي المعلومية
والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث وقد عده الامام الرازي وجها براسه ثم ان ابا الحسين
بعد ابطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم الباري سبحانه بالمتغيرات وزعم ان ذاته
تعالى تقتضي كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند
زوالها ويحصل علم آخر ورد عليه بانه يلزم منه ان لا يكون الباري في الازل عالما باحوال وجودات
الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه السادسة من الفرق المخالفين من قال لا يعلم الجميع
يعني سلب الكل اي رفع الايجاب الكلي لا بمعنى السلب الكلي كما زعمه الفرقة الثانية اذ لو علم
كل شيء فاذا علم شيئا علم ايضا علمه به لان هذا العلم شيء من الاشياء ومفهوم من المفهومات
وكذا علم علمه بعلمه لانه شيء آخر ويلزم التسلسل في العلوم والجواب انه تسلسل في الاضافات
لا في امور موجودة لان العلم من قبيل الاضافة والتعلق عندنا وانه اي تسلسل الاضافات
غير ممتنع كما مر غير مرة بل نقول كيف يلزم التسلسل في الامور الموجودة على تقدير كون
العلم صفة حقيقية والحال انه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي فانهما
قالا كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء والعلم بالعلم به وكالعلم بالمتضادين والا (خلاف)
فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث تنبيه العلم
صفة زائدة على ذاته تعالى قائمة به لما مر من بيان زيادة الصفات على الاجمال وانكره
المعتزلة لوجوه الاول لو كان له تعالى علم فاذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به
من وجه واحد وهو تعلق العلوم بمعلوماتها اما اجمالا او تفصيلا فيلزم ح تماثلهما لان
كل علمين تعلقا بمعلوم واحد من جهة واحدة فهما متماثلان ويلزم اما قدمهما معا او حدوثهما
معا لان المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم فان قيل في جوابهم هذا لازم عليكم في العالمية
فانه اذا تعلق عالميته تعالى بشيء وتعلق به عالميتنا من وجه واحد لزم تماثلهما واشتراكهما في
القدم او الحدوث فما هو جوابكم في العالمية فهو جوابنا في العلم قلنا لهم ان تقولوا في دفع
هذا النقض عالميته تعالى تعلق الذات بالمعلوم وعالميتنا تعلق العلم بالمعلوم فليسا
اي هذان التعلقان من وجه واحد فلا يكونان متماثلين والجواب انه لا يلزم من الاشتراك
في وجه التعلق وطريقه التماثل اذ المختلفات بل المتضادات تشترك في لازم واحد فان
قيل اذا لم يدل ما ذكرنا على تماثل العلمين فبم يعرف تماثل العلوم قلنا ان كان هناك
طريق آخر الى معرفة تماثلها فذلك يتوصل به اليها والا توقف كما في ساير الاشياء التي

لاسبيل لنا الى معرفتها سلمنا التماثل لكن لا نجب الاشتراك فى القدم والحدوث لان المتماثلات
قد تختلف فيهما كما فى الوجود فان وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادث مع تماثلهما
وستعرفه ثم المتماثلين لابد ان يتمايز بشي فربما كان ذلك الشي مبدا الحكم مختص الثاني من
الوجوه انه تعالى عالم بما لا نهاية له فاذا فرض ان علمه زايد على ذاته فيلزم ان يكون تعلقا
له علوم موجودة غير متناهية ضرورة ان العلم بشي غير العلم بشي آخر والجواب ان التعدد
فى التعلقات العلمية وهي اضافية فيجوز لا تناهيها واما ذات العلم فواحد: الثالث منها يلزم
على تقدير كونه عالما بعلم ان يكون علمه بعلمه ايضا زايدا على علمه ويتسلسل العلوم الموجودة الى
ما لا نهاية له والجواب انه فى الاضافات لان علمهما واحد وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من
جملتها علمه الذى يخالفه بالاعتبار دون الذات الرابع لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم والتالى
باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة قوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم والجواب المعارضة بقوله وما تحمل
من انثى ولا تضع الا بعلمه ولا يحيطون بشي من علمه وتاويله بالمعلوم خلاف الظاهر ان اسه عنده
علم الساعة كيف وانه اي قوله وفوق كل ذي علم عليم دليل ظني عام يقبل التخصيص فيجب
تخصيصه بما عدا الباري سبحانه ليوافق ما ذكرنا من الدليل القطعي على ثبوت علمه المقصد
الرابع فى انه تعالى حي هذا مما اتفق عليه الكل من اهل الملل وغيرهم لانه عالم قادر كما مر
من الدليل وقد اطبقوا ايضا عليه اى على انه عالم الاشياء لا يصدر منه ما لا يعرفه وكل عالم قادر
فهو حي بالضرورة لكن اختلفوا فى معنى حيوته لانها فى حقنا اما اعتدال المزاج النوعي كما يشعر
به كلام المحصل حيث قال المراد من الحيوة ان كان اعتدال المزاج او قوة الحس والحركة فهو
معقول وان كان امرا ثالثا فلا بد من تصويره واقامة الدليل عليه واما قوة يتبع ذلك الاعتدال
سواء كانت نفس قوة الحس والحركة او مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مر ولا يتصور
الحيوة بشي من هذه المعاني فى حقه تعالى فقالوا انما هي كونه يصح ان يعلم ويقدر وهو مذهب
الحكماء وابى الحسين البصري من المعتزلة وقال الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة انها صفة توجب
صحة العلم والقدرة اذ لولا اختصاصه بصفة توجب صحة العلم الكامل والقدرة التامة لكان
اختصاصه بصحة العلم والقدرة المذكورين ترجيحا بلا مرجح واجابوا عنه بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة
الموجب للصحة فانه لو كان لصفة اخرى لزم التسلسل فى الصفات الوجودية فلا بد من الانتهاء
الى ما لا يكون اختصاصه بصفة اخرى فيكون ترجيحا بلا مرجح ولما كان استدلالهم هذا مبنيا
على تماثل الممكنات الذوات اشار الى بطلانه بقوله والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لساير الذوات
فذاته تقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل
ذلك

ذلك الامر الذى تقتضيه ذاته لذاته علة العلم اولى من جعلها اي جعل ذلك الامر الذي تقتضيه ذاته نظرا الى
ذاته نفس صحة العلم فمن اراد اثبات زيادة على نفس الصحة فعليه بالدليل المقصد
الخامس فى انه تعالى مريد وفيه بحثان الاول فى اثبات الارادة ولا بد ههنا من تصويرها اولا
ثم تقريرها وتحقيقها بالبرهان ثانيا فقال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل و
يسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل
حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى
الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق و قال ابو الحسين وجماعة من روساء المعتزلة كالجاحظ
والعلاف وابو القسم البلخي ومحمود الخوارزمي ارادته تعالى هو علمه بنفع الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من
نفسه ان ظنه او اعتقاده لنفع فى الفعل او علمه به يوجب الفعل ويسميه ابو الحسين بالداعي ولما استحال
الظن والاعتقاد فى حقه تعالى انحصر داعيه فى العلم بالنفع ونقل عن ابى الحسين وحده انه قال الا انا
فى انا نجد زايدا على الداعي وقال الحسين النجار انه اي كونه مريدا امر عدمي هو كونه غير مكره ومغلوبا و
قال الكعبي هي فى فعله العلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال اصحابنا ووافقهم جمهور
معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص احد المقدورين بالوقوع
واحتجوا عليه اي على ثبوت تلك الصفة بان الضدين نسبتهما الى القدرة سواء اذ كما يمكن ان يقع
بها هذا الضد يمكن ان يقع بها ذلك الضد من غير فرق بينهما فى امكان الوقوع بها وكل واحد منهما
فرض وقوعه بها فان نسبته الى الاوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن ان يقع فى وقته الذي وقع فيه
يمكن ان يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضده ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون
ساير الاوقات من ثبوت مخصص يقتضيه والا لزم ترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح هف
وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها اليهما والى الاوقات كلها كما عرفت ولا العلم لانه تابع
الوقوع اي العلم بوقوع شي فى وقت معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لانه ظله وحكاية عنه فلا يكون
الوقوع تابعا له والا لزم الدور فاذن هو اي المخصص امر ثالث يكون مغايرا للحيوة والسمع والبصر
والكلام ايضا اذ لا يصلح شي منها للتخصيص قطعا وهو المطلوب فان قيل الارادة من حيث هي
ارادة نسبتها الى الضدين والى الاوقات سواء اذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد
الآخر وكما يجوز ارادة وقوع لاحدهما فى وقت يجوز ارادة وقوعه فى وقت آخر فيعود الكلام
فيها فيقال لا بد للتخصيص من مخصص مغاير للعلم والقدرة والارادة فيثبت صفة رابعة و
يلزم التسلسل قلنا لا نسلم ذلك اي تساوي نسبة الارادة الى الضدين والاوقات حتى يلزم
التسلسل بل هي صفة تعلقها باحدهما ووقوعه فى وقت معين لذاتها المخصوصة فلا حاجة الى صفة

اخرى لا يقال اذا تعلقت الارادة لذاتها باحد جانبي الفعل في وقت معين وعلى وجه مخصوص
تجب ذلك الجانب في ذلك الوقت على ذلك الوجه ويمتنع الجانب الآخر وح يلزم الايجاب وسلب
الاختيار قلنا اي لانا نقول وقد مر شبهه وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه لانه
فرعه وههنا بحث وهو ان ارادة احد الضدين ان كانت مغايرة لارادة الآخر وكانت كل واحدة منها
لذاتها متعلقة باحدهما على التعيين اتجه ان يقال اذا لزم احدى الارادتين ذات المريد لم يمكن له
الارادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلا عن الارادة الاولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك واذا
لم يلزم جاز تجدد الارادة وحدوثها وان لم يكن مغايرة لها بل تتعلق ارادة واحدة تارة بهذا
وتارة بذلك فاذا كان تعلقها باحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الايجاب وما ذكره من
ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
كما سبق تصويره فتذكر وربما قال الحكماء لا نم ان كل علم فهو تبع للوقوع وانما ذلك في العلم الانفعالي
التابع لوجود المعلوم واما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فانه متبوع وسبب لوقوع المعلوم فيجب ان
يكون مخصصا كما اخترنا في الباري سبحانه والاصحاب في جواب الحكماء يدعون الفرق في استواء
نسبة العلم والقدرة الى الطرفين فلا يكون شيء منهما مخصصا وان كان العلم فعليا البحث الثاني
ارادته تعالى قديمة اذ لو كانت حادثة ولا شك انها مستندة الى المختار الذي هو ذاته تعالى لاحتاجت
الى ارادة اخرى مستندة الى ارادة ثالثة وهكذا ولزم التسلسل في الارادات الموجودة وقالت
المعتزلة اي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة انها حادثة قائمة بذاتها لا بذاته تعالى
وكانه ماخوذ من قول الحكماء انه عند وجود المستعد يحصل الفيض ويجب الاخذ على ما نقل
من المعلق ان قيام الصفة بذاتها يستلزم ان لا يكون صفة وعرضا [illegible] البطلان فكانهم ارادوا بالارادة
المعدات المكتسبة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لان المعد مخصص وقوع المقدور على صفة
معينة بوقت معين يتم به الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للارادة الا الامر المخصص لكن تلك
والمعدات قائمة بذواتها فالارادة بهذا المعنى قائمة بذاتها وفيه بعد لانه خروج عن قانون الملة في
القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث باوقاتها على حسب استعداداتها المتعاقبة
الى غير النهاية والاولى ان يقال وجه الاخذ انهم لما سمعوا مقالتهم هذه قالوا ان مخصص الحادث
بوقته يجب ان يكون حادثا فيه اذ لو كان موجودا قبله لزم الترجيح بلا مرجح ولما اعتقدوا ان مخصص
الحوادث ارادته تعالى حكموا بحدوثها ولما لم يجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجؤوا الى انها قائمة
بذاتها وقالت الكرامية انها حادثة قائمة بذاته تعالى وقد عرفت بطلانهما بما ذكرنا من لزوم التسلسل
في الارادات على ان قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مر بطلانه

خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريدا قال الامام الرازي في الاربعين كونه
تعالى مريدا اما ان يكون نفس ذاته وهو قول ضرار واما ان لا يكون نفس ذاته وح اما ان يكون
امرا سلبيا وهو احد قولي النجار كما مر من كونه غير مغلوب ولا مكره واما امرا ثبوتيا ولا بد له من علة
فيكون اما معللا بذاته تعالى وهو القول الآخر له واما معللا بغير ذاته وح اما ان يعلل بمعنى
قديم قائم بذاته تعالى وهو قول اصحابنا واما بمعنى حادث اما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية او موجود
لا في محل وهو قول الجبائيين وعبد الجبار من المعتزلة او قائم بذات غير الله تعالى ولم يذهب اليه
احد يبطل الاول انا نعقل ونشك في كونه مريدا ويبطل الثاني لزوم كون الجماد مريدا لانه غير مغلوب ولا مكره
يبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الارادات ويبطل الخامس خاصة انه لا يقوم الحادث بذاته تعالى
والسادس خاصة انه يلزم عرض لا في محل وان نسبة ما لا محل له الى جميع الذوات سواء فاذا كانت الارادة
قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريدا بها اولى من كون غيره مريدا بها وكون ذاته تعالى ايضا لا في محل
كتلك الارادة لا يوجب اختصاصها به لان كونه لا في محل امر سلبي فلا يكون علة للثبوت المقصد
السادس في انه تعالى سميع بصير السمع دل عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد عليه السلام فلا حاجة
الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن والحديث مملو به حيث لا يمكن
انكاره ولا تأويله لانه معلوم ضروري بلا اشتباه فيه وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي والحي
يصح اتصافه بالسمع والبصر ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها او بضدها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى
وانهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر ويتوقف هذا
الاحتجاج على مقدمات لا يصح شيء منها الاولى ان حيوته مثل حيوتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وانه
ممتنع اذ حيوته مخالفة لحيوتنا غير مصححة فلا يجب كونه مصححا لذلك الاتصاف ولهذا لم يصح عليه بسبب حيوته الجهل
والظن والشهوة والتفزع مع صحتها علينا بسبب حيوتنا المقدمة الثانية ان الصمم والعمى ضدان لهما وهذا
ايضا ممنوع بل هما عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية
[illegible] اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فانه ليس متصفا عندنا كيف وقد اول المسلك المتنازع فيها
فيها المقدمة الثالثة ان القابل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد مر ضعفه بان الهواء
خال عن الالوان والطعوم المتضادة كلها المقدمة الرابعة انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة في اثباته
الاجماع على ان ساحة عزته مبرأة عن شوائب النقص وح فلا نعول عليه اي على الاجماع في هذه المسئلة اذ لا
ولذا اطبقوا انه تعالى سميع بصير واذا اتفقوا بالاجماع يلزم ان سائر المقدمات [illegible]
الاجماع الدال على الفرع ان اثبتناها بالظواهر من الآيات والاحاديث التي تدل على حجية الاجماع فالظواهر
الدالة على السمع والبصر اقوى منها اي من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذا اعتراضات [illegible]

المقصد السابع في السمع والبصر

يحتاج الي دفعها فلا معنى للعدول عما هو اقوي في اثبات المدعي الي التمسك بشي يحتاج في اثباته الي
ما هو اضعف لانه تطويل للمسافة مع التشبث بالاضعف وان اثبتناها اي حجية الاجماع بالعلم الضروري
من الدين فذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سوا بسوا فلا حاجة بنا في اثبات السمع و
البصر الي التمسك بالاجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فانه تطويل بلا طايل بل نقول ابتدا هو مما
علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه تنبيـــــه قد تقدم في مباحث العلم ان طايفة يزعمون ان الادراك
اعني السمع والبصر وساير اخواتهما نفس العلم بمتعلقه الذي هو المدرك وقد ابطلناه بانا اذا علمنا شيا علما
جليا ثم ابصرناه فانا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقا ونعلم بالضرورة ان الحالة الثانية يشتمل على امر زايد مع
حصول العلم فيهما فذلك الزايد هو الابصار والمصنف في هذا الابطال ساقه قد مرت هناك فهولاء زعموا ان
السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين وراجعين الي العلم لاصفتين
زايدتين عليه وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة
والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة
والكرامية انهما صفتان زايدتان على العلم وقال فايدة ابا دلا سعد الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر
مستفاد من النقل وما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها واما نظر في ذلك من حيث العقل
لم يوجد له وجه سوي ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يعلم
بالعقل فالاولي ان يقال لما ورد النقل بهما امنا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالالتين المعروفتين
واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما احتج على نفيهما عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثر الحاسة عن
المسموع والبصر او مشروطان به كساير الاحساسات وانه اي التاثر المذكور محال في حقه تعالى والجواب
منع ذلك اذ المعلوم انهما لا يحصلان لنا الامع التاثر ولا يلزم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس
ذلك التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد فلم قلتم انه في الغايب كذلك فان صفاته تعالى
مخالفه بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه وبصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني في اثبات السمع
والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان انتفاء التعلق في الازل لا يستلزم
انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فان خلوها عن الادراكات بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما اصلا
في ذلك الوقت المقصـــــــد السابع في انه تعالى متكلم والدليل عليه اجماع الانبياء عليهم السلام عليه
فانه تواتر انهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهى عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك من اقسام
الكلام فثبت المدعي فان قيل صدق الرسول موقوف على تصديق الله اياه اذ لا طريق الى معرفته سواه والله
اي تصديق الله اياه اخباره عن كونه صادقا وهو اي هذا الاخبار كلام خاص له تعالى فاذن قد توقف صدق
الرسول على كلامه تعالى فاثبات الكلام له سبحانه اي تصديق الرسول دور قلنا لا لم ان تصديقه له كلام

مبحث الكلام

بل

بل هو اظهاره المعجزة على وفق دعواه فانه يدل على صدقه فثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقران
الذي يعلم اولا انه معجز خارج عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوي ام لم يثبت كما اذا كانت المعجزة شيا
آخر ثم ان هيهنا قياسين متعارضين احدهما ان كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه
تعالى قديم وثانيهما ان كلامه مولف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه
تعالى حادث فافترق المسلمون الي فرق اربع فرقتان منهم ذهبوا الي صحة القياس الاول وقدحت
واحدة منهما في صغرى القياس الثاني وقدحت الاخرى في كبراه وفرقتان آخريان ذهبوا
الي صحة الثاني وقدحوا في احدي مقدمتي الاول على التفصيل المذكور والي ما ذكرناه اشار المصنف
بقوله ثم قالت الحنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم
جهلا الجلد والغلاف قديمان فضلا عن المصحف فهولاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس
الثاني وهذا باطل بالضرورة فان حصول كل حرف من الحروف التي تركب منها كلامه على زعمهم
مشروط بانقضاء الآخر منها فيكون له اي للحرف المشروط فلا يكون قديما وكذا يكون للحرف الاخر انقضاء
فلا يكون هو ايضا قديما بل حادثا فكذا المجموع المركب منها اي من الحروف التي لها اول زمان وجود وآخر
او اجتمعا معا فيها يكون حادثا لا قديما والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات و
سلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قايمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا بصحة القياس
الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول وقالت المعتزلة كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهبت اليه
الفرقتان المذكورتان لكنها ليست قايمة بذاته تعالى بل يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ او جبرئيل او
النبي وهو حادث كما ذهبت اليه الكرامية خلافا للحنابلة فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في
صغري القياس الاول وهي ان كلامه تعالى صفة له وهذا الذي قالته المعتزلة لا ننكره نحن بل نقول
به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى لكنا نثبت امرا وراء ذلك وهو المعنى
القايم بالنفس الذي يعبر عنه بالالفاظ ونقول هو الكلام حقيقة وهو قديم قايم بذاته تعالى فنمنع صغري
القياس الثاني ونزعم انه غير العبارات اذ قد تختلف العبارات بالازمنة والامكنة والاقوام ولا يختلف
ذلك المعنى النفسي بل نقول ليس منحصرا الدلالة عليه في الالفاظ اذ قد يدل عليه بالاشارة والكتابة كما يدل
عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قايم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف
الدلالات وغير المتغير مغاير للمتغير اي ما ليس متغيرا وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات
ونزعم انه اي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك
فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يامر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا
فان مقصوده مجرد الاختبار دون الاتيان بالمامور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يامر

والغلاف
والغلاف

وهو يريد ان لا يفعل المامور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين
صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا فاذن هو اي المعنى النفسي الذي يعبر
عنه بصيغة الخبر صفة مغايرة للعلم والارادة قائمة بالنفس ثم نزعم انه قديم لامتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى قال المصنف ولو قالت المعتزلة انه اي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والامر هو ارادة
فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما اخبر به او يصير سببا لاعتقاده ارادته اي ارادة
المتكلم بما امر به لم يكن بعيدا لان فعل كذلك موجود في الخبر والامر ومغاير لما يدل عليهما من الامور
المتغيرة والمختلفة وليس يتجه عليه ان الرجل قد يخبر بما لا يعلم او يامر بما لا يريد وح لا يثبت معنى نفسي
يدل عليه بالعبارات مغاير للارادة كما يدعيه الاشاعرة لكن الحجة في كلامهم بل الموجود فيه ان مدلول
العبارات في الخبر راجع الى العلم القائم بالمتكلم وفي الامر راجع الى ارادة المامور به وفي النهي الى كراهة
المنهي عنه فلا يثبت كلام نفسي مغاير لما في الصفات وقد مر ما فيه اذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم
ان ما يقوله المعتزلة في كلام الله وهو خلق الاصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة
قائمة بغيره تعالى فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما عرفتنا وما نقوله نحن ونثبته من
كلام النفسي المغاير لساير الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى
فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي واثباته فاذن الادلة الدالة على حدوث الالفاظ انما
تفيدهم بالنسبة الى الحنابلة القائلين بقدم الالفاظ واما بالنسبة الينا فيكون نصبا للدليل في غير محل
النزاع واما ما دل على حدوث القرآن مطلقا اي بلا تقييد بالنفسي واللفظي بحيث يمكن حمله على
حدوث الالفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا ولا تجدي عليهم اي لا يعطيهم فائدة وجودي بالنسبة
الينا الا ان يبرهنوا على عدم المعنى الزايد على العلم والارادة وح ينفعهم اذ على هذا التقدير ينحصر القول
في هذه الالفاظ والعبارات ولا سبيل لهم الى هذا البرهان فلا حاجة لهم ايضا في تلك الادلة المطلقة
لكنا نذكر بعض ادلتهم التي من هذا القبيل ونجيب عنها تكميلا للصناعة الكلامية وتثبيتا لطلاب الحق
عن مزالق الاوهام وهي من المعقول والمنقول اما المعقول فوجهان الاول الامر والخبر في الازل ولا
مامور ولا سامع فيه سفه فكيف يتصور ثبوته لله سبحانه الثاني لو كان كلامه تعالى قديما لا ستوى نسبته الى
جميع المتعلقات لانه ح يكون كالعلم في ان تعلقه بمتعلقاته لكونه لذاته فكما ان علمه يتعلق بجميع ما يصح
تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل ان
يؤمر به وان ينهى عنه فيلزم تعلق امره ونهيه بالافعال كلها فيكون كل فعل مامورا به ومنهيا عنه معا
هف وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهو من القلم فان القدرة كما صرح به فيما بعد لا يجب
تعلقها بكل ما يصح ان يتعلق به بخلاف العلم والجواب عن الاول ان ذلك السفه الذي ادعيتموه انما هو

في

في اللفظي واما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب المعلم من ابن سيولد ويرد عليه ان ما عده احدنا في
باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه واما نفس الطلب فلا شك في كونه سفها
بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال والجواب عن الثاني ان القديم
الصالح للامور المتعددة قد يتعلق ببعض من تلك الامور دون بعض كالقدرة القديمة فانها تتعلق ببعض
المقدورات وهو ما تعلقت الارادة به منها دون بعض فان قيل مخصص القدرة هو الارادة فلابد في
الكلام ايضا من مخصص ويعود الكلام اليه ويلزم التسلسل قلنا تعلق الكلام ببعض دون آخر
كتعلق الارادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مر واما المنقول فوجوه
الاول القرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله وانه لذكر لك ولقومك مع قوله تعالى ما
ياتيهم من ذكر من ربهم محدث وقوله وما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث فانهما يدلان على ان الذكر
محدث فيكون القرآن محدثا الثاني قوله تعالى انما امرنا اذا اردنا شيئا ان نقول له كن فيكون اي
معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه متاخرا عن الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاء لها ويكون حاصلا قبيل كون الشيء اي وجوده بقرينة الفاء الدالة على الترتيب
بلا مهلة وكلاهما يوجب الحدوث اما التاخر عن الارادة الحادثة في المستقبل فلان التاخر عن
الشيء يوجب الحدوث خصوصا اذا كان ذلك الشيء حادثا واقعا في الاستقبال واما التقدم على
الكائن الحادث بمدة يسيرة فظاهر ايضا دلالته على الحدوث الثالث قوله تعالى واذ قال ربك
للملائكة واذ ظرف زمان ماض فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصا بزمان معين والمختص
بزمان معين محدث الرابع كتاب احكمت اياته ثم فصلت فانه يدل على ان القرآن مركب من الآيات
التي هي اجزاء متعاقبة فيكون حادثا وكذا قوله انا انزلناه قرآنا عربيا يدل على ان كلام الله تعالى
قد يكون عربيا تارة وعبريا اخرى فيكون متغيرا وذلك دليل حدوثه الخامس حتى يسمع كلام الله فانه
يدل على ان كلامه مسموع فيكون حادثا لان المسموع لا يكون الا حرفا وصوتا السادس انه اي القرآن معجز
اجماعا ويجب مقارنته اي مقارنة المعجز للدعوى حتى يكون تصديقا للمدعي في دعواه فيكون حادثا مع
حدوثها والا اي وان لم يكن مقارنا لها حادثا معها بل يكون قديما سابقا عليها فلا اختصاص له به
اي بذلك المدعي وتصديقه السابع انه اعني القرآن موصوف بانه منزل وتنزيل وذلك يوجب حدوثه
لاستحالة الانتقال بالانزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى الثامن قوله عليه السلام
في دعائه يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس فالقرآن مربوب كلا وبعضا والمربوب محدث
التاسع انه تعالى اخبر بلفظ الماضي نحو انا انزلناه انا ارسلنا ولا شك انه لا انزال ولا ارسال
في الازل فلو كان كلامه قديما لكان كذبا لانه اخبار بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماض بالنسبة

نظير القرآن انما قولنا لشيء اذا اردناه

الى الازل الماضي النسخ حق باجماع الامة وواقع في القرآن وهو رفع او انتهاء ولا شيء منهما يتصور في
القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والامام الرازي جعل هذين الوجهين في الاربعين من الادلة
المعقولة والحق ما اختاره المصنف والجواب عن الحجج العشر انها تدل على حدوث اللفظ كما لا يخفى على
المتأمل وهو غير المتنازع فيه كما حققته تنبيه كلامه تعالى واحد عندنا خلافا لمن في العدد من انها لو تعددت
لاستندت الى الذات اما بالايجاب او بالاختيار وهما باطلان اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار
واما الثاني فلان نسبة الموجب الى جميع الاعداد سواء فيلزم وجود قدر لا يتناهى واما انقسامه الى الامر
والنهي والخبر والاستفهام والنداء فانما هو بحسب التعلق فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجه
مخصوص يكون خبرا وباعتبار تعلقه بشيء آخر او على وجه آخر يكون امرا وكذا الحال في البواقي وقيل كلامه
خمسة هي الاقسام المذكورة وقال ابن سعيد من الاشاعرة هو في الازل واحد وليس متصفا بتلك
الخمسة وانما يصير احدها فيما لا يزال واورد عليه انها انواعه فلا يوجد دونها اذ الجنس لا يوجد الا في
ضمن شيء من انواعه والجواب منع ذلك في انواع تحصل بحسب التعلق يعني انها ليست انواعا حقيقية له
حتى يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها
ومعها ايضا فليس كلام ابن سعيد سخيفا جدا كما توهم تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو انه يمتنع
عليه الكذب اتفاقا اما عند المعتزلة فلوجهين الاول انه اي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل
الافعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن
الافعال وقبحها مقيسه الى الله تعالى وستعرف بطلانه الثاني انه مناف لمصلحة العالم لانه اذا جاز وقوع
الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وساير ما اخبر به من الاحوال الاخروية و
الاولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به والجواب منع
وجوب الاصلح اذ لا يجب عليه شيء اصلا بل هو متعال عن ذلك قطعا واما امتناع الكذب عليه عندنا فلثلثة
اوجه الاول انه نقص والنقص على الله محال اجماعا وايضا يلزم على تقدير ان يقع الكذب في كلامه
ان نكون نحن اكمل منه في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا في كلامنا وهذا الوجه انما يدل على ان الكلام
النفسي الذي هو صفة له قائمة بذاته يكون صادقا والا لزم النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا
يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معان مقصودة ولما كان لقائل ان يقول
خلق الكلام الكاذب ايضا نقص في فعله ايضا فيعود المحذور بعينه اشار الى دفعه بقوله واعلم انه لم يظهر لي
فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي به فان النقص في الافعال هو القبح العقلي فيها واما الخلف
العبارة دون المعنى فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم
النقص في افعاله تعالى الثاني انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى

يتمسكون

يلزم

فيلزم ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكن له ان يخبر
عنه على ما هو عليه وهذا الوجه الثاني ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صدقا لانه القديم واما هذه
العبارات اللفظية الدالة على الكلام النفسي فلا دلالة له على صدقها لانها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق
الذي يقابلها مع ان الاهم عندنا هو بيان صدقها الثالث وعليه الاعتماد لصحته ودلالته على الصدق
في الكلام النفسي واللفظي معا خبر النبي عليه السلام بكونه صادقا في كلامه كله وذلك اي خبره عليه السلام
بصدقه يعلم بالضرورة من الدين فلا حاجة الى بيان اسناده وصحته والا اي وان لم يتبين ذلك الخبر بل نقول
تواتر عن الانبياء كونه تعالى صادقا كما تواتر عنهم كونه متكلما فان قيل صدق النبي انما يعلم بتصديقه
تعالى له وانما يدل تصديقه اياه على الصدق اي صدق النبي اذا امتنع عليه تعالى الكذب ووجب ان يكون
كلامه صدقا فصدق النبي انما يعرف بصدق الله فيلزم اذا اثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم
الدور
قلنا التصديق بالمعجزة كما مر فهو تصديق فعلي لا قولي ودلالتها على التصديق دلالة عادية لا يتطرق
اليها شبهة كما ستقف عليه واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما اشار اليه
في خطبة الكتاب ومحصولها ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير
فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده ~~حتى صرحوا~~
~~بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا~~ وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على
ما هو كلام حقيقي لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ١٢
اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله حقيقة وكعدم المعارضة
والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على
المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي
عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا [illegible] قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن
محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة
متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة
الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه
وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته تم كلامه وهذا المحمل لكلام
الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة
المنسوبة الى قواعد الملة المقصد الثامن في صفات اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل
احدى عشرة فالمقدمة هي انه هل لله صفة وجودية زائدة على ذاته غير ما ذكرناه من الصفات السبع التي

المقصد الثامن في صفات مختلف فيها

التي هي الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام فمنعه بعض اصحابنا مقتصرا في نفيها
على انه لا دليل عليه اي على ثبوت صفة اخرى فيجب نفيه ولا يخفى ضعفه لما مر من ان عدم الدليل عندك لا يفيد
وعدمه في نفس الامر ممنوع وان سلم لم يفد ايضا لان انتفاء اللزوم لا يستلزم انتفاء لازمه ومنهم من زاد
على ذلك فاستدل على نفيها بان قال نحن مكلفون بكمال المعرفة وانما يحصل بمعرفة جميع صفاته فلو كان
له صفة غيرها لعرفناها لكن لا نعرفها بل لا طريق لنا الى معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال
والتنزيه عن النقايص ولا يدل شيء منهما على صفة زايدة على ما ذكر والجواب منع التكليف بكمال معرفته اذ
هو اي التكليف بقدر وسعنا نحن مكلفون بان نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي على العلم
به لا بمعرفة صفات اخرى او بان نقول سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله
من جميع المكلفين بل ربما يعرفه معرفة كاملة بعض منهم كالانبياء والكاملين من اتباعهم دون بعض
هو من عداهم وهولاء كاتباعهم الاكثرين ولكن لا يمتنع لكن اليها لكن بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته
واثبت بعض من المتكلمين صفات اخر سايها تلك المسايل الاحدى عشرة الاولى البقاء اتفقوا
على انه تعالى باق لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زايدة كما اشار اليه بقوله اثبته الشيخ ابو الحسن
واتباعه وجمهور معتزلة بغداد صفة وجودية زايدة على الوجود تتحقق دونه اي دون البقاء كما
في اول الحدوث بل يتجدد بعده صفة هي البقاء واجيب عنه بانه منقوض بالحدوث فانه غير
الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث يعني ان البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد ان كان
لانه الخروج من العدم الى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به فلو دل ذلك الذي ذكرتم في
البقاء على كونه وجوديا زايدا لكان الحدوث ايضا وجوديا زايدا بما ذكرنا لان العدم بعد الحصول
كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة اذ حاصلهما الاشتمال الواقع بين العدم وما بقي به
اعني الوجود ولزم التسلسل في الحدوثات الوجودية ضرورة ان الحدوث لا بد ان يكون حادثا مع
ان الشيخ معترف بان الحدوث ليس امرا زايدا وحله بعد تسليمه ان تجدد الاتصاف بصفة لا يقتضي
كونها وجودية لتجدد معية الباري تعالى مع الحادث وكذا ذلك ايضا لا يستتبعه ذلك لجواز الاتصاف
بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف ونفاه اي نفي كون البقاء صفة وجودية زايدة القاضي ابو بكر
والامامان امام الحرمين وامام الرازي وجمهور معتزلة البصرة وقالوا البقاء هو نفس الوجود في الزمان
الثاني لا امر زايد عليه لوجهين الاول لو كان البقاء زايدا لكان له بقاء اذ لو لم يكن البقاء باقيا
لم يكن الوجود باقيا لان كونه باقيا انما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله وح يتسلسل البقاءات
المترتبة الموجودة معا والجواب ان بقاء البقاء نفس البقاء كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب
وامكان الامكان فلا تسلسل اصلا ويرد على هذا الجواب ان ما ذكر وجه يجب كونه اعتباريا كالامر الثاني

لو احتاج البقاء على تقدير كونه وجوديا الى الذات لزم الدور لان الذات محتاج الى البقاء ايضا
فان وجوده في الزمان الثاني معلل به والا اي وان لم يحتج البقاء الى الذات لكان الذات محتاجا
اليه وكان هو مستغنيا عن الذات مع استغنائه عن غيره ايضا فكان البقاء هو الواجب الوجود لانه
الغني المطلق دون الذات والجواب منع احتياج الذات اليه وما قيل من ان وجوده في الزمان الثاني معلل
به ممنوع غاية ما في الباب ان وجوده فيه لا يكون الا مع البقاء وذلك لا يوجب ان يكون البقاء علة لوجوده فيه اذ
يجوز ان يكون تحققهما معا على سبيل الاتفاق واليه الاشارة بقوله وان اتفق تحققهما معا تنبيه اثبات
البقاء قد يفسر بان الوجود في الزمان الثاني امر زايد على الذات يريد ان المثبتين للبقاء يفيدونه تارة
باستمرار الوجود ويدعون ان الوجود في الزمان الثاني واول الوجهين للنافين ينفي المعنى الاول من معنيي
البقاء لان الاستمرار اذا لم يكن باقيا لم يكن الوجود مستمرا ولا ينفي الثاني لان البقاء اذا كان امرا يعلل
به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم ان يكون له بقاء آخر والوجه الثاني ينفي المعنى الثاني دون الاول اذ لا
يلزم من استمرار الوجود وكونه زايدا على الذات احتياج الذات في وجوده الى البقاء الذي هو الاستمرار
فلا يلزم الدور الصفة الثانية القدم واحاله الجمهور متفقين على انه قديم بنفسه لا بقدم وجودي زايد
على ذاته واثبته ابن سعيد من الاشاعرة ودليله على كونه صفة موجودة زايدة ما مر في البقاء وتصويره
هنا ان يقال القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود اذا تطاول عليه الامد ومنه قوله تعالى كالعرجون
القديم والجسم لا يوصف بهذا القديم في اول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القدم بعد ما لم يكن فيكون
موجودا زايدا على الذات فكذا القديم الذي هو المتقدم بلا نهاية لا بمجرد مدة متطاولة بابطاله اي بما مر
مع ابطاله فلا حاجة الى اعادة شيء منها وحمل ما مر على الوجهين السابقين فالا وجه للمحققة والذي نحصه
اي نخص بابطاله انه ان اراد به اي القدم انه لا اول له فسلبي فلا يتصور كونه وجوديا او انه صفة لاجلها
لا تختص الباري سبحانه بحيز كما فسر اي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك الشيخ ابو اسحاق الاسفرايني
فانه قال معنى كلامه انه تعالى يختص بمعنى لاجله ثبت وجوده لا في حيز كما ان المتحيز يختص بمعنى لاجله
كان متحيزا ولا يخفى عليك ان هذا التفسير بعيد جدا عن دلالة زيادة القدم عليه فكذلك يكون القدم
امرا سلبيا اذ مرجعه ح الى وجود لا في حيز فان قلت هذا السلبي معلل بالقدم لا بنفسه قلت
ان الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية او غيرها من المعاني فالتصوير اي تعليله تصوير ذلك
المعنى المراد اولا ثم التقرير والتحقيق باقامة الدليل عليه ثانيا هذا الذي اوردناه هنا في ابطاله منضم
الى ما سبق في مباحث الامور العامة من انه اي القدم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فانه يدل على
بطلان مذهبه ودليله ايضا الصفة الثالثة الاستواء لما وصفه تعالى بالاستواء في قوله الرحمن
على العرش استوى اختلف الاصحاب فيه فقال الاكثرون هو الاستيلاء ويعود الاستواء ح الى صفة القدرة

قال الشاعر قد استوي عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق وقال الاخر فلما علونا
واستوينا عليهم تركناهم صرعي لنسر وطاير اي استولينا لا بمعنى الاستوا بمعنى الاستيلا يشعر
بالاضطراب والمغاوره والمغالبه اي يشعر بسبق هذه الامور التي تستحيل في حقه تعالى وايضا لا
فايده حينئذ لتخصيص العرش لان الاستيلا يعم الكل لانا نجيب عن الاول بمنع الاشعار الا ترى ان الغالب
لا يشعر به كما في قوله والله غالب على امره نعم ربما يفهم من سبق تلك الامور من خصوصيه من اسند اليه
الاستيلا في امر مخصوص وعن الثاني بان الفايده هي الاشعار بالاعلى على الادنى اذ متقرر في الاوهام
ان العرش اعظم الخلق فاذا استولى عليه كان مستوليا على غيره قطعا وهذا عكس بما هو المشهور من التنبيه
بالادنى على الاعلى وكلاهما صواب كما يفهم من حكم الادنى حكم الاعلى اذا كان به اولى كذلك يفهم عكسه
اذا كان الادنى بالحكم وقيل هو اي الاستوا ههنا القصد فيعود الى صفه الاراده نحو قوله ثم استوى
الى السما اي قصد اليها وهو بعيد اذ ذلك يعدى بالي كالقصد دون على كالاستيلا وذهب الشيخ
في احد قوليه الى انه اي الاستوا صفه زايده ليست عايده الى الصفات السابقه وان لم يعلمها بعينها
ولم يقم دليلا عليه ولا يجوز التعويل في اثباته على الظواهر من الايات والاحاديث مع قيام الاحتمال
المذكور وهو ان يراد به الاستيلا او القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بانه كاستوا الاجسام
الصفه الرابعه الوجه قال تعالى ويبقى وجه ربك كل شيء هالك الا وجهه اثبته الشيخ في احد قوليه
وابو اسحق الاسفراييني والسلف صفه ثبوتيه زايده على ما مر من الصفات وقال في قول آخر و
وافقه القاضي انه الوجود وهو كما قبله اعني الاستوا في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر
مع قيام الاحتمال تفسير الوجه وضع في اللغه للجارحه المخصوصه حقيقه ولا يجوز اراداتها في حقه
تعالى ولم يوضع لصفه اخرى مجهوله لنا بل لا يجوز وصفه بما لا نعقله المخاطب اذ المقصود من الاوضاع
تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوز به عما نعقل ويثبت بالدليل متعين وهو ان يجوز به عن الذات
وجميع الصفات فان الباقي هو ذاته مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باق الصفه الخامسه
اليد قال تعالى يد الله فوق ايديهم ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فاثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين
زايدتين على الذات وساير الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين وعليه السلف واليه يميل القاضي في
بعض كتبه وقال الاكثر انهما مجازان من القدره فانه شايع وخلقته بيدي اي بقدرة كاملة ولم يرد
بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع ان الكل مخلوق بقدرته تعالى تشريف وتكريم له كما اضاف
الكعبه الى نفسه في قوله ان طهرا بيتي للتشريف مع انه مالك للمخلوقات كلها وكما خصص المؤمنين
بالعبوديه لذلك في قوله ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وقالت المعتزله بل اليد مجاز عن القدره
بناء على اصلهم الذي هو نفي الصفات واثبات الاحوال وقال بعضهم مجاز عن النعمه وهو في غايه

الضعف

٣٢٧

الضعف اذ لا يلايم نسبه الخلق الى اليد وقيل صفه زايده وهذا تكرار لما تقدم من مذهب الشيخ
والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله وقيل صله زايده اي لفظ بيدي زايده كما في قوله دعوت
لما نابني مسورا فلبي فلبي بدي مسور وهو في غايه الركاكه وبخسه كما في الاول اي كالتحقيق الذي
ذكرناه في الوجه الاول من انه موضوع للجارحه وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنى معقول
هو القدره الصفه السادسه العينان قال تعالى تجري باعيننا ولتصنع على عيني وقال
الشيخ تارة بانه صفه زايده على ساير الصفات وتارة انه البصر والكلام فيه ما مر آنفا فان اثبات
الجارحه ممتنع والحمل على التجوز عن صفه لا نعرفها يوجب الاجمال فوجب ان يجعل مجازا عن البصر
وعن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم الصفه السابعه الجنب قال تعالى ان تقول نفس
يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله وقيل صفه زايده وقيل المراد في امر الله كما قال الشاعر
اما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرى وعين ترقرق اي تلمع وتحرك وترقرق السراب مالماء
سه اي جاء وذهب وكذلك الدمع اذا دار في الحملاق اواد الجناب يقال لاذ بجنبه اي بجانبه و
حرمه الصفه الثامنه القدم قال عليه السلام في اثنا حديث مطول فيضع الجبار قدمه في النار
فتقول قط قط اي حسبي حسبي وفي روايه اخرى حتى يضع رب العزه فيها قدمه فينزوي بعضها
الى بعض وتقول قط قط بعزتك وكرمك وفي اخرى فلا تزال جهنم هل امتلات وتقول هل من مزيد
حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول قط قط وقيل الجبار يالك خازن النار ومن يرفع نفسه عن
امثال التكاليف بما لا يليق به وقد ورد في روايه انس في حديث واما النار فلا تمتلي حتى يضع
الله رجله فيها الصفه التاسعه الاصبع قال عليه السلام ان قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن وفي روايه ان قلوب بني آدم كلها بين اصبعين من اصابع الرحمن كقلب واحد يصرفها كيف
يشاء ولا يمكن اثبات الجارحه واما وجه التاويل فكما في اليد الصفه العاشره اليمين قال
الله تعالى والسموات مطويات بيمينه وتاويلها بالقدره التامه ظاهر الصفه الحاديه عشر التكوين
اثبته الحنفيه صفه زايده على السبع المشهوره اخذا من قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما
على كون الحادثات اعني وجودها والمراد به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدره لان
القدره اثرها الصحه والصحه لا تستلزم الكون فلا يكون اثرا للقدره واثر التكوين هو الكون والجواب
ان الصحه هو هي الامكان وانه للممكن ذاتي فلا يصلح اثرا للقدره لانها بالذات لا يجعل بالغير بل به اي
بامكان الشي في نفسه تتعلق المقدوريه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او
ممتنع فاذن اثر القدره هو الكون اي كون المقدور موجودا لا الصحه والكاينه فاستغني عن اثبات صفه
اخرى لذلك اي لكون اثرها الكون فان قيل المراد بالصحه التي جعلناها اثر القدره هو صحه

وقلب ترقرق انه لجنابه

الكون و

الفعل يعني التاثير والايجاد من الفاعل لا صحة المفعول في نفسه وهذه الصحة هي الامكان الذاتي الذي
لا يمكن تعليله بشيء، واما الصحة الاولى فهي بالقياس الى الفاعل وصالحه بالقدرة فان القدرة هي
الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك على سواء من الشيء المقدور له فلا يحصل بها منه احد
بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي بذلك الطرف وحده، فتلك الصفة هي التكوين قلنا
كل منهما اي من ذينك الطرفين يصلح اثرا لها اي للقدرة وانما يحتاج صدور واحد منها بعينه عنها الى مخصص
بعينه وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وح لا حاجة الى مبدا للتكوين غير القدرة الموثرة بتوسط الارادة
المتعلقة وقد ورد في حديث ليلة المعراج وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي ولا يجوز اثبات الجارحة
لا ذهب اليه المشبهة فقيل هو موصوف بكف لا كالكفوف وقيل ماول بالتدبير يقال فلان في كف
فلان اي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان الطافه في تدبيره لرسالته ووجد روح الطافه فان البرد
يطلق على كل روح وراحة وطمانينة وقد ورد في الاحاديث انه يضحك حتى بدت نواجذه، ويمتنع حمله على
حقيقته فقيل هو يضحك لا كضحكنا وقيل ماول بظهور ما يشبه التبسم في كل امر ومنه ضحكت الرياض اذا بدت
ازهارها فمعنى يضحك تبسم ويشبه الحبور والتبسم ونواجذه عبارة عن ظهور كنهه كما كان منتهاه ومن
كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل اكثر ما ذكر من الايات والاحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير
وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعيا لجزالة المعنى وفخامته ومجانبا عما يوجب ركاكته فعليك
بالتامل فيها وحملها على ما يليق بها والله المستعان وعليه التكلان المرصد الخامس فيما يجوز
عليه تعالى اي يجوز ان يتعلق به كالروية والعلم بالكنه وفيه مقصدان المقصد الاول في الروية
والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المنكرين فههنا ثلث مقامات المقام الاول في صحة الروية
وقد طال نزاع المنتمين الى الملة فيها فذهب الاشاعرة الى انه تعالى يصح ان يرى ومنعه الاكثرون
قال الامدي اجمعت الائمة من اصحابنا على ان رويته تعالى في الدنيا والاخرة جايزة عقلا واختلفوا
في جوازها سمعا في الدنيا فاثبته بعضهم ونفاه الاخرون وهل يجوز ان يرى في المنام فقيل لا وقيل
نعم والحق انه لا مانع من هذه الرويا وان لم يكن روية حقيقية ولا خلاف بيننا في انه تعالى يرى ذاته
والمعتزلة حكموا بامتناع رويته عقلا لذي الحواس واختلفوا في رويته لذاته ولا بد اولا من تحرير محل النزاع
فنقول اذا نظرنا الى الشمس فرايناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علما جليا وهذه
الحالة مغايرة للحالة الاولى التي هي الروية بالضرورة فان الحالتين وان اشتركتا في حصول العلم بها الا ان
الحالة الاولى فيها امر زايد هو الروية وكذا اذا علمنا شيا علما تاما جليا ثم رايناه، فانا نعلم بالبديهة تفرقة
بين الحالتين وان في الثانية زيادة ليست في الاولى قالت الفلاسفة هي اي تلك المغايرة والزيادة عايدة
الى تاثر الحدقة لا الى زيادة في الانكشاف هي الروية والابصار لوجوه الاول ان من نظر الى الشمس

بالاستنصار ثم غمض فانه يتخيل ان الشمس حاضرة عنده لا يبقى له ان يدفعه اي هذا التخيل عن
نفسه اصلا وما ذلك الا لان الحدقة تاثرت عن ضوء الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعينه الثاني
الروية الثاني ان من نظر بالاستنصار الى روضة خضراء زمانا طويلا ثم حول عينيه الى شيء ابيض فانه
يرى لونه ممتزجا من البياض والخضرة، فقد تحقق ان حدقته التي تاثرت عن الخضرة وبقي صورتها فيها بعد
التحول الثالث ان الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها حيث لو نظر الرائي بعد
رويتها الى ضوء ضعيف او بياض ضعيف لم يرهما فلولا تاثرها اي تاثر الحاسة منه بل هيهنا لما كان
الامر كذلك قلنا كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تاثر الحدقة عند الابصار واما عود تلك الزيادة التي هي
الابصار اليه اي الى التاثر فلا دلالة له عليه فلا هي اي فلا الابصار ثابتة بل الروية معنى غير تاثر الحاسة والمعنى لا هي
مشروط به عندنا لجواز ان يرى الله سبحانه من غير ان يتاثر منه الحاسة وقد سبق ما يرشدنا به وهو ان الروية
امر يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوء ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرايط التي اعتبرها الحكماء ثم علمت انه
ليس جسما ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح ان ينكشف لعباده
انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الاحاديث الصحيحة وان يحصل لروية العبد بالنسبة اليه الشهود حالة المعبر
عنها بالروية هذا ما تفرد به اهل السنة وخالفهم في ذلك ساير الفرق فان الكرامية والمجسمة وان جوزوا رويته
لكن بناء على اعتقادهم كونه جسما وفي جهة واما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده فضلا
عن رويته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم وقد استدل عليه اي على جواز رويته تعالى بالنقل والعقل
فلنجعله مسلكين المسلك الاول النقل وانما قدمه لانه الاصل في هذا الباب والعمدة من المنقولات في ذلك
قوله تعالى حكاية عن موسى رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه
فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين الاول ان موسى عليه السلام سال الروية ولو امتنع كونه تعالى
مرئيا لما سال لانه ح اما ان يعلم امتناعه او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال فانه عبث وان جهله
فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي ان
لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقايد الحقة والاعمال الصالحة الثاني انه تعالى
علق الروية على استقرار الجبل واستقرار الجبل امر ممكن في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن اذ لو كان
ممتنعا لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم الاعتراض اما الاول فمن وجوه الاول ان موسى
لم يسال الروية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شايع سيما استعمال
راي بمعنى علم وارى بمعنى اعلم فكانه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا وهذا تاويل ابي الهذيل العلاف
وتبعه فيه الجبائي واكثر البصريين والجواب ان الروية وان استعملت لكنها اذا وصلت بالى فبعيد
جدا والصواب ان يقال لو كانت الروية المطلوبة في ارني بمعنى العلم لكان النظر المرتب عليه بمعناه ايضا

والنظر وان استعمل بمعنى العلم الا ان استعماله فيه موصولا بالى مستبعد لخلاف الظاهر قطعا ومخالفة
الظاهر لا يجوز الا لدليل ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب الحدقة نحو المرئي المودي
الى رؤيته فيكون الطلب للرؤية ايضا ثم نقول لتسع حملها اي حمل الرؤية المطلوبة عليه اي على العلم الضروري
ههنا اما اولا فلانه يلزم ان لا يكون موسى عالما بربه ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يحتمل لان المخاطب في
حكم الحاضر الشاهد وما هو معلوم بالنظر ليس كذلك واما ثانيا فلان الجواب ينبغي ان يطابق السوال وقوله
لن تراني نفي للرؤية لا للعلم الضروري باجماع المعتزلة فلو حمل السوال على طلب العلم لم يطابقا اصلا الثاني
من وجوه الاعتراض على الاول انه لم يساله اياه وانه بل ساله ان يريه علما وامارة من اعلامه وامارته
الدالة على الساعة وتقدير الكلام انظر الى علمك بحذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه تعالى انظر اليك
نحو واسال القرية اي اهلها فيكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم ايضا والمعنى ارني علما من اعلامك انظر
الى علمك وهذا تاويل الكعبي والبغداديين والجواب انه خلاف الظاهر فلا يرتكب الا بدليل ومع ذلك لا
يستقيم اما اولا فلقوله لن تراني فانه نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية علم من اعلام القيامة باجماعهم فلا يطابق
الجواب السوال ح واما ثانيا فلان تدكدك الجبل الذي شاهده موسى من اعظم الاعلام الدالة عليها فلا بد ان
يراه ولكن انظر الى الجبل الممتنع من رؤيته الآية اي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله لن تراني
على هذا التاويل بل يناسب رؤيتها وايضا قوله تعالى فان استقر مكانه لا يلايم رؤيتها لان الاية في تدكدك
الجبل لا في استقراره الثالث من تلك الوجوه انما ساله بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه الحوا واقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة وانما نسبها الى نفسه بقوله ارني ليمنع عن الرؤية فيعلم قومه
بامتناعها بالنسبة اليهم بالطريق الاولى وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي اخذ الصاعقة لهم دلالة على
استحالة المسؤول وهذا تاويل الجاحظ ومتابعيه والجواب انه خلاف الظاهر فلا بد له من دليل ومع
ذلك لا يستقيم اما اولا فلانه لو كان موسى مصدقا بينهم لكفاه في ردهم ان يقول هذا ممتنع بل كان يجب عليه
ان يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما زجرهم وقال انكم قوم تجهلون عند قولهم اجعل لنا الها كما لهم
آلهة والا اي وان لم يكن مصدقا بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه لم يصدقوه ايضا في الجواب
بلن تراني اخبارا عن الله لان الكفار لم يحضروا وقت السوال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون
المختارون فكيف يقبلون مجرد اخباره مع انكارهم لمعجزاته الباهرة واما ثانيا فلانهم لما سالوا وقالوا ارنا
الله جهرة زجرهم الله وردعهم عن السوال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم الى سوال الرؤية واضافتها
الى نفسه وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لانهم لم يروا الا انه اخذتهم الصاعقة عقيب
سوالهم وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل جاز ان يكون ذلك الاخذ لقصدهم اعجاز موسى عن
الاتيان بما طلبوه تعنتا مع كونه ممكنا فانكر الله ذلك عليهم وعاقبهم كما انكر قولهم لن نؤمن لك حتى تفجر

لنا من الارض ينبوعا وقولهم [او تنزل علينا] كتابا من السماء بسبب التعنت وان كان المسؤول امرا ممكنا
في نفسه فاظهر الله عليهم ما يدل على صدقه معجزا له ورادعا لهم عن تعنتهم الرابع من وجوه الاعتراض
على الاول انه سالها لنفسه وان علم استحالتها بالعقل ليتاكد دليل العقل بدليل السمع فيقوى علمه بتلك
الاستحالة فان تعدد الادلة وان كانت من جنس واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف اذا
كانت من جنسين وانما سال هذا السوال وقصد فعل ابراهيم وسواله حين قال رب ارني كيف تحيي
الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فقد طلب الطمانينة فيما يعتقده ويعلم بانضمام المشاهد
الى الدليل والجواب ان العلم لا يقبل التفاوت فانه كما مر صفة توجب تمييزا لا يحتمل متعلقه النقيض بوجه
من الوجوه ولئن سلم فيأول قول الخليل تارة بما يضعف وهواه يخاطبه منه بجبريل عند نزوله اليه بالوحي ليعلم
انه من عند الله وتحقق انه خاطب الرب وجبريل ليس بربه وايضا احياء الموتى ليس مقدورا لجبرئيل
فكيف يطلب منه وتارة بالنبوة وهو ما روي عن انه اوحي الله اليه اني اتخذت انسانا خليلا وعلامته
ان احيي الموتى بدعائه فظن ابراهيم انه ذلك الانسان فطلب الاحياء ليطمئن به قلبه مع انه كان يعلمه
اي يعلم موسى ذلك اي طلب التاكيد من غير ارتكاب سوال ما لا يمكن من الرؤية بان يطلب اظهار الدليل
السمعي على استحالتها بلا طلب لها فيكون ح طلبها خارجا عما يليق بالعقلاء خصوصا الانبياء الخامس
من تلك الوجوه انه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضر ذلك في نبوته مع العلم بالوحدانية لان المقصود من
وجوب معرفته عندنا هو التوصل الى العلم بحكمته وانه لا يفعل قبيحا والغرض من البعثة هو الدعوة
الى انه تعالى واحد وانه كلف عباده واوامره ونواهيه تعريضا لهم الى النعيم وذلك لا يتوقف على العلم
باستحالة رؤيته وانما جعل الوجوب شرعيا عنده يجوز ان لا يكون شريعة موسى آمرة بمعرفة انه تعالى
يستحيل رؤيته او يعلم موسى امتناع الرؤية والسوال لطلبها صغيرة لا يمتنع على الانبياء والجواب
الالزام ان النبي المصطفى المختار للتكليم في معرفة الله ما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة دون
من حصل طرفا من علم الكلام هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء
واحتجاجا بلزوم الخبث على تقدير العلم بالاستحالة وهو مما نتنزه عنه من له الحكمة فضلا عن
الانبياء كيف ومثل هذا التجاسر على الله بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسيم على رايكم لا يعد
من الصغائر بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم وعلى تقدير كون السوال من الصغائر يقول
في جوازها من الانبياء ما سيأتي من المنع والتفصيل واما على الوجه الثاني اي الاعتراض عليه فمن
وجهين الاول انه علق الرؤية على استقرار الجبل اما حال سكونه او حال حركته الاول ممنوع والثاني
مسلم بيانه انه لو علقه اي وجود الرؤية عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية لحصول الشرط الذي هو
الاستقرار وهو باطل فاذن قد تعين انه علقه عليه حال حركته ولا اختيار في ان الاستقرار حال الحركة

فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقا بالمحال فلا يدل على امكان المعلق بل على استحالته والجواب
انه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام و
انه اي استقرار الجبل من حيث هو ممكن قطعا اذ لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته وايضا فاستقرار
الجبل عند حركته اي في زمانها ليس بمحال اذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة ولا محذور
فيه انما المحال هو الاستقرار مع الحركة اي كونهما مجتمعين لا وقوع شيء منهما في وقت الاخر بدل صاحبه الثاني
من الوجهين انه لم يقصد من التعليق المذكور بيان امكان الرؤية وامتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم
المعلق به وهو الاستقرار سواء كان ممكنا او ممتنعا فلا يلزم امكان المعلق والجواب انه لا يقصد الشيء في
الكلام قصدا بالذات ويلزم منه لزوما قطعيا والحال هيهنا كذلك فانه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو
ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون هو ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط
لانه ح يتوقف على تقدير وجود الشرط وعدمه لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن
ربط الوجود بالوجود لانا نقول ان المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في
جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح ... كل ما
سنتلوه عليك في المقام الثاني مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليل على جوازها وصحتها بلا شبهة فلا نعول
بذكرها هيهنا الكتاب كما فعله جمع من الاصحاب والله الموفق للصواب المسلك الثاني من مسلكي صحة
الرؤية هو العقل والعمدة في المسلك العقلي مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ ابي الحسن والقاضي ابي بكر
واكثر ايمتنا وتحريره انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع و
الافتراق وهذا ظاهر ونرى الجوهر ايضا وذلك لانا نرى الطول والعرض في الجسم ولهذا نميز الطويل من
العريض والعريض من الطويل من الاطول وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من انه مركب
من الجواهر الفردة فالطول مثلا ان قام بجزء واحد منها فذلك الجزء يكون اكثر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة
هف وان قام باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو مح فروية الطول والعرض هي
روية الجواهر التي تركب منها الجسم فقد ثبت ان صحة الروية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها
علة مختصة بحال وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود كما عرفت وانتفائها عند العدم فان الاجسام
والاعراض لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود
غير متحقق حال العدم لكان ذلك اي اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة
الصحة على تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة
للروية لا بد ان يكون مشتركة بين الجوهر والعرض والا لزم تعليل الامر الواحد وهو صحة كون
الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض وهو غير جائز لما عرف في

مباحث العلل ثم نقول وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين الجوهر
والعرض سواهما فان الاجسام لا يوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة سوى هذين
لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة لتحقق العدم لان التاثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم ولا
ما هو مركب منه واذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق الا الوجود فاذن هي اي العلة
المشتركة الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات
كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب واعلم ان هذا الدليل
يوجب ان يصح رؤية كل موجود كالاصوات والروائح والملموسات والطعوم والشيخ الاشعري يلتزمه
ويقول لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية لها وانا لا نرى هذه الاشياء التي ذكرتموها جريا
العادة من الله بذلك اي بعدم رؤيتها فانه تعالى اجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا ولا
يمتنع ان يخلق فينا رؤيتها كما خلق رؤية غيرها والخصم يشدد عليه النكير اي الانكار ويقول
هذه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل بالكلية ونحن نقول ما هو اي انكار الا استبعاد
ناش مما هو معتاد في الرؤية والحقايق اي الاحكام الثابتة المطابقة للواقع لا يوخذ من العادات
بل مما يحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات ولا شبهة في ان الرؤية بالمعنى الذي
حققناه فيما سلف ليست ممتنعة في سائر المحسوسات ثم الاعتراض عليه بعد النقض المذكور
من وجوه الاول لا نسلم انا نرى العرض والجوهر معا بل المرئي هو الاعراض فقط قولك نرى الطول
والعرض وهما جوهران قلنا الحكم برؤيتهما صحيح ولكن المرجع بهما الى المقدار وانه عرض قائم
بالجسم والجواب انا قد ابطلنا ذلك اي كونهما مقدارا قائما بالجسم بما فيه كفاية فان وجود المقدار
الذي هو عرض مبني على نفي الجزء وتركب الجسم من الهيولى والصورة وقد مر بطلانه بما لا حاجة الى
اعادته ونزيد هيهنا لابطال وجود المقدار العرضي انا لو فرضنا تالف الاجزاء من السماء الى
الارض فانا نعلم بالضرورة كونها طويلة جدا وان لم يخطر ببالنا شيء من الاعراض فعلم انه لا حاجة
في الطول الى شيء سوى الاجزاء فالمرئي هو تلك الاجزاء لا عرض قائم بها وايضا فالامتداد الحاصل
فيما بين الاجزاء شرط لقيام العرض الواحد الذي هو المقدار بها والا لقام المقدار الواحد بها اي
بتلك الاجزاء وان كانت متفرقة متباعدة وهو ضروري البطلان واذا كان الامتداد شرطا لقيام
المقدار العرضي بالاجزاء ولا يكون الامتداد عرضا قائما بها والا لزم اشتراط الشيء بنفسه فمرجع
الطول الى الاجزاء المتالفة في سمت مخصوص فرويته روية تلك الاجزاء المجتمعة وهو المطلوب الثاني
من وجوه الاعتراض لا نسلم احتياج الصحة الى علة لانها الامكان والامكان عدمي لما تقدم في باب
الامكان والعدمي لا حاجة به الى علة والجواب جدلا المعارضة بما سبق به اي في باب الامكان

من الاول الدالة على كونه وجوديا والجواب بحثنيتا ان المراد بعلة صحة الرؤية كما صرح به الآمدي
ما يمكن ان يتعلق به الرؤية لا ما يوثر في الصحة واحتياج الصحة سواء كانت وجودية او عدمية الى العلة
بمعنى متعلق الرؤية ضروري ونعلم ايضا بالضرورة انه اي متعلق الرؤية امر موجود لان المعدوم
لا يصح رؤيته قطعا الثالث من تلك الوجوه لا نم ان علة صحة الرؤية يجب ان يكون مشتركة اما اولا
فلان صحة الرؤية ليست امرا واحدا بالتشخص وهو ظاهر بل نقول صحة الاعراض لا تماثل صحة
رؤية الجواهر اذ المتماثلات ما يسد كل منها مسد الاخر ورؤية الجسم لا يقوم مقام رؤية الجو
العرض ولا بالعكس اذ يستحيل ان يرى الجسم عرضا او العرض جسما واما ثانيا فلجواز تعليل
الواحد بالنوع بالعلل المختلفة لما مر في مباحث العلل والمعلولات فعلى تقدير تماثل الصحتين
جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين والجواب قد ذكرنا ان المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها والذي
ان متعلقها ليس خصوصية واحد منهما اي من الجوهر والعرض فانا نرى الشبح من بعيد
ولا ندرك منه الا انه هوية ما من الهويات واما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها
فلا ندركها فضلا عن ادراك انها اي جوهرا وعرض هي واذا راينا زيدا فانا نراه رؤية
واحدة متعلقة بهويته ولسنا نرى اعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة حيث
يزعمون ان المرئي بالذات هو الالوان والاضواء واما الاجسام فهي مرئية بالعرض و
التبعية بل نرى هويته ثم ربما نفصلها الى جواهر هي اعضاؤه والى اعراض يقوم بها اي
بتلك الجواهر وربما نغفل عن ذلك التفصيل حتى لو سئلنا عن تبيينها اي من تلك الجواهر
والاعراض لم نعلمها ولم نكن قد ابصرناها اذ كنا اي زمان كنا ابصرنا الهوية ولو لم يكن
متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك بين خصوصيات الهويات بل كان متعلق الرؤية
الامر الذي به الافتراق بينها اعني خصوصية هوية زيد مثلا لما كان الحال كذلك لان ادراك
الهوية المخصوصة الممتازة يستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها واعراضها فلا يكون مجهولة
لنا فقد تحقق ان متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والاعراض وبين الباري
سبحانه فيصح رؤيته الرابع من وجوه الاعتراض لا نم ان المشترك بينهما اي الجوهر والعرض
ليس الا الوجود او الحدوث فان الامكان ايضا مشترك بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر
المفهومات العامة والجواب انا قد بينا ان متعلق الرؤية الذي سميناه علة الصحة هو ما يختص
بالموجود والا لصح رؤية المعدوم والامكان ليس كذلك لشموله الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات
الشاملة لهما فلا يصلح شيء منها متعلقا للرؤية وما لا يصلح لا يكون متعلق الرؤية لان متعلقها يجب
ان يكون معلوما لكونه مدركا بالبصر والذي نعلمه فيهما اي في الجوهر والعرض الموجودين خصو

خصو

كل منهما وقد ابطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبق لتعلقها الا المشترك بينهما وهو الوجود اما مع خصو صية
يها باعتبار كل منها عن القديم واما هو الحدوث وقد ابطلناه ايضا واما بدون ذلك وهو مطلق
الوجود وبذلك يتم المطلوب الخامس لا نم ان الحدوث لا يصلح سببا لصحة الرؤية فان صحة الرو ية
عدمية فجاز كون سببها كذلك اي عدميا والجواب ما سبق من ان المراد بسبب الصحة متعلق
الرؤية لا ما يوثر فيها ولا شك في انه لا يصلح العدم لذلك اي لكونه متعلق الرؤية فان قيل
ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدميا قلنا
ذلك اي كون الوجود مسبوقا بالعدم امر اعتباري لا نرى ضرورة والالم يحتج حدوث الاجسا م
الى دليل لكونه مدركا محسوسا السادس لا نم ان الوجود مشترك بين الواجب والممكن كيف
وقد جزم الشيخ القول بان وجود كل شيء نفس حقيقته وكيف يكون حقائق الاشياء مشتركة حتى لكو ن
حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الانسان بل يكون جميع
الموجودات مشتركة في حقيقة واحدة هي تمام ماهية كل واحد منها وذلك مما لا يقول به عا قل
فوجب ان يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظيا لا معنويا كما علم في صدر الكتاب وقد اجاب
الآمدي عن هذا السؤال بان المتمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد كون الوجود
مشتركا كالقاضي وجمهور الاصحاب لم يرد عليه ما ذكرتم وان كان ممن لا يعتقده كالشيخ
فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به ولما لم يكن هذا مرضيا عند
المصنف قال والجواب ان لا معنى للوجود الا كون الشيء له هوية لما عرفت من ان الوجود الخار جي
ليس الا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية وذلك اي كون الشيء ذا هوية يمتاز
بها امر مشترك بين الموجودات باسرها بالضرورة وما ذكرتم من عدم الاتفاق كالانسانية
والفرسية وغيرهما والزمتم الاشتراك فيه على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا ثبوتيا ت
الاشياء اي خصوصياتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض وهي هيئات وخصوصيات ك
للهويات المتمايزة بذواتها فان ما قلنا لا نقول بالاشتراك فيها ولا يستلزم هذا الاشتراك
استلزاما مكشوفا لا سترة به فما ذكره الشيخ من ان وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به
ان مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الاول
الاشتراك في الثاني بل اراد ان الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما
بالاخرى كالسواد بالجسم وقد عرفت ان هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادعاه الشيخ علم انه
في الامور العامة انما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود فلا منا فاة
بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صورناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة

بذواتها والاكثرون توهموا ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه
بين الموجودات اذ يلزم منهما معا كون الاشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة وهو باطل فلذلك
قال واعلم ان هذا المقام مزلة الا قدام ومضلة للافهام وهذا الذي حققناه لك غاية ما
يمكن فيه من التدقيق والتحقيق لم نال فيه جهدا ولم ندخر نصحا وعليك باعادة التفكر و
امعان التدبر والثبات عند البوارق اللامعة من الافكار وعدم الركون الى اول عارض
يظهر بادي الراي كما يظهر اليه من حكم بان كلام الشيخ في حاجة الرؤية حيث ادعى اشتراك
الوجود ينافي ما تقدم حيث قال وجود كل شيء عينه ولله العون والمنة في ادراك الحقايق
والاهتداء الى الدقايق السابع من الاعتراضات لا نسلم ان علة صحة الرؤية اذا كانت موجودة
في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة له كما في الحادث لجواز ان يكون خصوصية الاصل شرطا
او خصوصية الفرع مانعا والجواب يعلم مما قدمنا اليك وهو بيان ان المراد بعلة
صحة الرؤية متعلقها وان متعلقها هو الوجود مطلقا اعني كون الشيء ذا هوية ما الخصوصيات
الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا ادراك لخصوصيته واذا كان متعلقها
مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرط معين ولا تقييد بارتفاع مانع ولقد
بالغ المحقق في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن
المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات امر اعتباري
كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوص
الموجود الآن ادراكا اجماليا لا يمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة
ضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء
المدرك وما يتعلق به من الاحوال الاخرى الى قولك كل شيء فهو لنا وفي هذا النزوع تكلفات
اخر يطلعك عليها ادنى تامل فالاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة
على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر
النقلية وقد مر عدتها المقام الثاني في وقوع الرؤية ان المؤمنين سيرون ربهم يوم القيمة
اي في الدار الآخرة قال الامام الرازي مستدلا على وقوع الرؤية الامة في هذه المسئلة على قولين
فقط الاول انه يصح ويرى والثاني لا يصح ولا يرى وقد اثبتنا انه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة
انه لا يرى لكان قولا ثالثا خارقا للاجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي و
الاثبات بل كلاهما منتفيان معا او متحققان معا وهو اي هذا الاستدلال غير صحيح كما
ذكره الآمدي لان خرق الاجماع اثبات ما نفاه كما ذهب بعض المجمعين الى السالبة الكلية

وآخرون الى السالبة الجزئية فاحداث القول بالموجبة الكلية او نفي ما اثبته كما اذا ذهب بعضهم
الى الموجبة الكلية وبعضهم الى الموجبة الجزئية فاحداث القول بالسالبة الكلية واما اذا
ذهب بعضهم الى الموجبة الكلية وآخرون الى السالبة الكلية فاحداث القول بالموجبة الجزئية
والسالبة الجزئية معا ليس خارقا للاجماع اذ ليس بين القولين قدر مشترك بل هو تفصيل
وموافقة لطايفة في احدى المسئلتين والاخرى في اخرى كما في ما نحن بصدده والى هذا اشار
بقوله وهذا القول الثالث انما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع وشيء
منهما لا يخالف الاجماع ولا يخرقه بل كل واحد من قولي التفصيل مما قال به طايفة من طايفتي
المجمعين وان كان خارقا لما قال به الطايفة الاخرى وذلك الذي ذكرناه في مسئلتنا هذه كما
في مسئلة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فان القايل قايلان مثبت لهما معا كالحنفية ونافٍ
لهما معا كالشافعية والتفصيل بينهما مما لم يقل به احد من الامة ولكن لو قيل به لا يكون خارقا
للاجماع بل موافقة للمثبت في مسئلة وللنافي في مسئلة اخرى ولا يكون هذا التفصيل ممنوعا
عنه بل يكون جايزا بالاجماع فهذا المسلك في اثبات الوقوع مردود والمعتمد فيه مسلكان
المسلك الاول قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج بالآية الكريمة
ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة بل يتعدى بنفسه قال تعالى
انظرونا نقتبس من نوركم اي انتظرونا وقال ما ينظرون الا صيحة واحدة اي ما ينتظرون و
منه قوله فناظرة بم يرجع المرسلون اي منتظرة وقول الشاعر وان يك صدر هذا اليوم ولى
فان غدا لناظره قريب اي لمنتظره وجاء بمعنى التفكر والاعتبار ويستعمل بفي يقال نظرت
في الامر الفلاني اي تفكرت واعتبرت وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل باللام يقال
نظر الامير لفلان اي رأف به وتعطف وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر نظرت
الى من حسن الله وجهه فيا نظرة كادت على وامق تقضي والنظر في الآية موصول بالى فوجب
حمله على الرؤية فيكون واقعة في ذلك اليوم وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه الاول لا نسلم ان
لفظ الى صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعول به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها
منتظرة ومنه قول الشاعر ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى اي نعمة ويقرب
منه ما قد قيل ان الى بمعنى عند كما في قوله فهل لكم فيها الي فانني طبيب بما اعيى النطاسي حذيما اي
فيها عندي ومعنى الآية ح عند ربها منتظرة نعمة والجواب ان انتظار النعمة غم ومن ثم قيل
الانتظار الموت الاحمر فلا يصلح الاخبار به بشارة مع ان الآية وردت مبشرة للمؤمنين بالانعام
والاكرام وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فانها اجل النعم والكرامات المستتبعة

فيا نظرة

لا يرهب

لنضارة الوجه لا في الانتظار المودي الى عبوسة الثاني النظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال
الشاعر وجوه ناظرات (?) يوم بدر الى بلال كما نظر العطاش حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون
مطر الغمام فوجب حمل النظر المشبه على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن
يأتي بالفلاح اي منتظرات اثابته بالنصر والفلاح وقال كل الخلايق ينظرون سجاله نظر الحجيج
الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحجاج ظهور الهلال والجواب لا نسلم ان النظر ههنا
اي فيما ذكر من الامثلة للانتظار ففي الاول اي يرون بلالا كما يرى العطاش ما يطلبونه ويشتاقون
اليه ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف والايصال
انما الممتنع حمل الموصول بالى على غيرها اي غير الرؤية كالانتظار وفي الثاني اي ناظرات الى جهة
الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره اي آثار الله
من الضرب والطعن الصادرين من الملايكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المومنين يوم بدر
وذكر بعض الرواة ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر قايله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وايل واراد بالرحمن مسيلمة
وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث اي يرون سجاله ويجوز النظر المجرد عن الصلة للرؤية كما
مر آنفا وان سلم مجيئه مع الى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية اذ لا يصلح بشان المؤمن ان
انتظار النعمة مع وصولها سرور الثالث من وجوه الاعتراض ان النظر مع الى لتقليب الحدقة لا
للرؤية يقال نظرت الى الهلال فما رايته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر
الى الهلال حتى رايته ولو حمل على الرؤية لكان الشي غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والرؤية
لا ينظر اليها وانما ينظر الى تقليب الحدقة وقال تعالى تريهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون فالنظر
الموصول بالى محمول على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولانه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى
والتجبر والذل والخشوع وشي منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال يكون عليها عين الناظر عند
تقليب الحدقة نحو المرئي هذا كما ذكرنا وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر
الموصول بالى حقيقة فيهما والا لزم الاشتراك ولا ملزوما لها لزوما عقليا حتى يجب من تحققه
تحققها بل لزوما عاديا مصححا للتجوز ثم نقول انه للرؤية مجاز ولكنه لا يتعين كونه مرادا في الآية
لجواز ان يراد ناظرة الى نعم الله ولا اي ولا شي يترك هذا الاضمار الى ذلك المجاز والجواب
ان النظر مع الى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مر ذكره فلا يكون حقيقة في غيرها وما استشهد
به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعا اذ قوله نظرت الى الهلال فما رايته لم يصح نقله
من العرب بل يقال نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وان سلمنا قلنا ربما حذف المضاف

ويقام المضاف اليه مقامه وهو الجواب عن قولهم لم ازل انظر الى الهلال حتى رايته اي الى مطلع
الهلال والبواقي من الامثلة كلها مجازات اي النظر فيها وقع مجازا عن تقليب الحدقة من باب
اطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب وعلى تقدير كون النظر حقيقة
في التقليب الذي ليس مرادا وجب حمله في الآية على الرؤية مجازا لرجحانه على الاضمار الذي يحتمل
وجوها كثيرة والى الاشارة بقوله مع ان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنة الله و
آثار الله ولا قرينة ههنا معينة لبعضها فالتعيين تحكم لا يجوز لغة فوجب المصير الى المجاز المتعين ثم
نقول ايضا تقليب الحدقة طلبا للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مرادا
في الآية وتقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوز وحده فلا يضم اليه الاضمار تقليلا لما هو خلاف
الاصل فان تقليب الحدقة يكون سببا عاديا للرؤية واطلاق اسم السبب للمسبب مجاز مشهور
فليحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا اضمار شي وهو المطلوب وانت لا يخفى عليك ان امثال هذه الظواهر
لا يفيد الا ظنونا ضعيفة جدا وح لا يصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسايل العلمية التي
يطلب فيها اليقين المسلك الثاني في اثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون ذكر ذلك تحقيرا لشانهم فيلزم منه كون المومنين غير محجوبين عنه وجب ان لا يكونوا محجوبين
عنه بل رائين له وهذا المسلك ايضا من الظواهر المفيدة للظن فالمعتمد فيه اي في اثبات الوقوع بل
وفي صحته ايضا اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية المستلزم لصحتها وعلى كون هاتين
الآيتين محمولتين على الظاهر المتبادر منهما ومثل هذا الاجماع مفيد للتعيين المقام الثالث في شبه
المنكرين وردها وينقسم تلك الشبه الى عقلية ونقلية اما العقلية فثلث الاولى شبهة الموانع وهي
ان يقال لو جازت رؤيته تعالى لرايناه الآن والتالي باطل بطلانا ظاهرا واما بيان الشرطية فلانه
لو جازت رؤيته لجازت في الحالات كلها لانه اي جواز الرؤية حكم ثابت له اما لذاته او لصفته
اللازمة لذاته فلا يتصور انفكاكه عنه في شي من الازمنة فجازت رؤيته الآن قطعا ولو جازت رؤيته
الآن لزم ان نراه الآن لانه اذا اجتمعت شرايط الرؤية في زمان وجب حصول الرؤية في ذلك الزمان
والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وانه سفسطة رافعة للثقة عن المحسوسات
وشرايط الرؤية ثمانية امور الاول سلامة الحاسة ولذلك تختلف مراتب الابصار بحسب اختلاف
سلامة الابصار وينتفي بانتفائها والثاني كون الشي جايز الرؤية مع حضوره للحاسة بان يكون
الحاسة ملتفتة اليه ولم يعرض هناك ما يضاد الادراك كالنوم والغفلة والتوجه الى شي آخر والثالث
مقابلته للباصرة في جهة من الجهات او كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة والرابع عدم غاية الصغر
فان الصغير جدا لا يدركه البصر قطعا والخامس عدم غاية اللطافة بان يكون كثيفا اي ذا لون في

عاينه

للجلد وان كان ضعيفا والسادس عليه عدم البعد وهو يختلف بحسب قوة الباصرة وضعفها والسابع
عدم غاية القرب ~~وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط~~ فان المبصر اذا التصق بسطح
البصر بطل ادراكه بالكلية والثامن عدم الحجاب الحايل وهو الجسم الملون المتوسط بينهما وهناك شرط
تاسع هو ان يكون مضيا بذاته او بغيره ولم يذكره هنا لكونه مذكورا في بحث الكيفيات المبصرة مع
انه يمكن اندراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني ثم لا يعقل من هذه الشرايط في حق رؤية
الله تعالى الا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون الست البواقي منها مختصة بالاجسام وهما اي الشرطان
المعقولان في رؤيته حاصلان الآن فوجب حصول رؤيته والجواب عن هذه الشبهة اما اولا فهو
انا لا نم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية وذلك لان دليلكم وان دل عليه لكن عندنا ما ينفيه
لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون البعض مع تساوي
الكل في حصول الشرايط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال يتصل بطرفي المرئي من العين
خطان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها اي من العين الى وسط خط
قايم عليه اي على سطحه ينقسم ذلك المثلث المذكور الى مثلثين قايمي الزاوية الواقعة عن جنبي الخط
القايم فيكون الخط الوسط وترا لكل واحدة من الزاويتين الحادثتين وكل واحد من الطرفين وترا
لزاوية قايمة ووتر القايمة في المثلث اطول من وتر الحادة فلم يكن اجزاء المرئي متساوية في القرب
والبعد بالنسبة الى الرائي بل يكون وسط المرئي اقرب اليه من طرفيه فجاز ان يرى الوسط وحده
بدون الطرفين لانا نقول نفرض هذا التفاوت الذي ذكرتموه في هذه الخطوط ذراعا فلو كان
عدم رؤية الطرفين لاجل البعد فاذا فرض انه بعد المرئي بقدر ذلك البعد الذي لطرفيه وجب
ان لا يرى اصلا واذ يرى فهذا البعد لا اثر له في عدم الرؤية فيكون الاجزاء كلها مع ذلك التفاوت
متساوية في حصول شرايط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا يجب الرؤية مع حصولها قال بعض
الفضلاء اي صاحب اللباب معترضا على هذه المعارضة لا يلزم من رؤيتنا جميع اجزائه ان
نراه كبيرا وانما يلزم ذلك ان لو كان رؤيته صغيرا وكبيرا بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وهو
ممنوع فلعل رؤيته صغيرا وكبيرا يختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين
منه بطرفي المرئي اما في نفس من الرطوبة الجليدية في زاوية راس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي
فان اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية انما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها ولهذا اذا
قرب المرئي في الغاية او بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب او لضيقها
في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية ح لعدم انطباع الصورة قال المص وضعفه ظاهر
بناء على تركب الاجزاء التي لا يتجزى اذ على هذا التقدير ان رؤي الاجزاء كلها وجب ان يرى الجسم

ويضعفها
بضعفها ان العارض
ح بالانطباع ذهبوا
الى ان صورة المرئي

كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر مما هو عليه يوجب
الانقسام في ما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته اي رؤية كل من الاجزاء اكثر مما هو عليه مثل
ان يرى كل جزء منه يوجب ان لا يرى الجسم ضعفا ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل قطعا ورؤية الكبير
باقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر مثل يوجب ترجيحا
بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت ح بالصغر والكبر فتعين ان يكون التفاوت
بحسب رؤية بعض دون بعض فثبت معارضتنا الدليلكم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرايطها
ها ثم نقول ولو انه لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها
وهو سفسطة قلنا هذا معارض اي منقوض بجملة العاديات فان الامور العادية يجوز نقايضها
مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة هنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فان تجويز
ها وجودها والجزم بعدمها وذلك لان الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرد تجويز
تعول ح لا يكون سفسطة ثم ان كان ماخذ الجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند
اجتماع شرايطها لوجب ان لا يجزم به الا بعد العلم بهذا واللازم باطل لانه يجزم به من لا يخطر بباله
هذه المسئلة ولانه يجري الى ان يكون ذلك الجزم نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا واما ثانيا
فهو انا سلمنا الوجوب اي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرايط ولكن نقول
لم يجب اي لماذا يجب وجود الرؤية في الغايب عند حصولها اذ ماهية الرؤية في الغايب غير
ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرايط كما شرط في الشاهد الشروط الست
دون الغايب وح جاز ان يجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون الغايب الثانية من تلك
الشبه شبهة المقابلة وهي ان شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها كحق
المرئي في المرآة وانها اي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة والجواب
منع الاشتراط اما مطلقا كما مر من ان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا ولا في حكمه بل
جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس او في الغايب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز ان
لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه على ما في اللباب ان المراد من
الرؤية الانكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى ساير المبصرات
ع والانكشاف للمكشوف في الاختصاص بجهة وحينئذ في عدمه انا لنا منها شبهة الانطباع
وهي ان الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى ح اذ لا يتصور له صورة
تنطبع في حاسة والجواب منع ما مر وهو ان منع كون الرؤية بالانطباع اما مطلقا او في
الغايب لاختلاف الرؤيتين اما الشبهة السمعية فاربع لانا كما وقع في بعض النسخ الاول

قوله تعالى لا يدركه الابصار والادراك المضاف الى الابصار انما هو الرؤية فمعنى قولك
ادركته ببصري معنى رايته لا فرق الا في اللفظ او هما امران متلازمان لا يصح نفي احدهما مع
اثبات الآخر فلا يجوز رايته وما ادركته ببصري ولا عكسه فالآية تفيد ان يراه الابصار وذلك
يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الاوقات لان قولك
فلان يدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد ان يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار
لا في الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما
كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله عنه فظهر انه يمتنع رؤيته وانما
قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب اما عن الوجه الاول في الاستدلال بالآية فمن وجوه الاول ان الادراك هو الرؤية
على نعت الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول وانا لمدركون اي ملحقون وادركت
الثمرة اي وصلت الى حد النضج وادرك الغلام اي بلغ ونقل الى الرؤية المحيطة لكونها اقرب
الى تلك الحقيقة والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة اخص مطلقا من الرؤية المطلقة فلا يلزم من
نفيها نفي المحيطة عن الباري سبحانه لامتناع الاحاطة نفيها اي نفي المطلقة عنه وقوله لا يصح
نفي احدهما مع اثبات الآخر قلنا ممنوع بل يصح ان يقال رايته وما ادركه بصري اي لم يحط به
من جوانبه وان لم يصح عكسه الثاني من وجوه الجواب ان يدركه الابصار موجبة كلية لان موضوعه
جمع محلي باللام الاستغراقية وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية
وبالجملة فيحتمل قوله لا يدركه الابصار اسنادا والنفي الى الكل بان يلاحظ اولا دخول النفي ثم ورود
العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الاسناد الى الكل بان يعتبر العموم اولا ثم ورود النفي عليه
فيكون سالبة جزئية ومع احتمال المعنى الثاني لم يبق فيه حجة لكم علينا لان ابصار الكفار
لا يدركه اجماعا هذا ما نقوله لو ثبت ان اللام في الجمع للعموم والاستغراق والا عكسنا القضية
وقلنا لا يدركه الابصار سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا يدركه بعض الابصار وتخصيص
البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الاثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا الثالث من تلك الوجوه
انها اي الآية وان عمت في الاشخاص باستغراق اللام فانها لا تعم في الازمان فانها سالبة مطلقة
لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا الرابع منها ان الآية تدل على ان الابصار لا تراه
ولا يلزم منه ان المبصرين لا يرونه لجواز ان يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفيا للرؤية بالجارحة
مواجهة وانطباعا كما هو العادة ولا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقا واما عن الثاني اي واما
الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله تمدح الباري بانه لا يرى

يقول

يقول هذا مدعاكم فان الدليل عليه واذا ثبت ان سياق الكلام يقتضي التمدح لم يكن لكم فيه
دليل على امتناع رؤيته بل انا فيه الحجة على صحة الرؤية لانه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح
بنفيها عنه اذ لا مدح للمعدوم بانه لا يرى حيث لم يكن له ذلك وانما المدح فيه اي في عدم
الرؤية للممتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد الثانية من الشبه السمعية انه تعالى ما ذكر
سؤال الرؤية في موضع من كتابه الا واستعظمه وذلك في ثلث آيات الاولى وقال الذين لا
يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا
ولو كانت الرؤية ممكنة لما كان طالبها عاتيا او مجاوزا للحد مستكبرا رافعا نفسه الى مرتبة
لا يليق بها بل كان ذلك نازلا منزلة طلب سائر المعجزات الآية الثانية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة اي عيانا فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو امكنت الرؤية لما عوقبوا
بسؤالها في الحال الآية الثالثة يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم سمى الله ذلك السؤال ظلما و
جازاهم به في الحال باخذ الصاعقة ولو جاز كونه مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمعجز زائد ولم
يكن ظلما ولا سببا للعتاب والجواب ان الاستعظام انما كان لطلبهم الرؤية تعنتا وعنادا
ولهذا استعظم انزال الملائكة في الآية الاولى واستكبر انزال الكتاب في الآية الثالثة
مع امكانهما بلا خلاف ولو كان لاجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك كما فعل اي منعه حين
طلبوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة اذ قال بل انتم قوم تجهلون ولم يقدم موسى على طلب
الرؤية الممتنعة بقولهم وطلبهم وقد مر هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية ٥
الثالثة من تلك الشبه قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتأبيد واذا لم يره موسى ابدا لم يره
غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي المؤكد في المستقبل فقط لقوله تعالى
ولن يتمنوه اي الموت ابدا ولا شك انهم يتمنونه في الآخرة للتخلص عن العقوبة الرابعة
منها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا
فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر وتكليمه لهم وراء حجاب وارسالة اياهم الى الام
لتكليمهم على السنتهم واذ لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره اجماعا واذ لم يره هو
اصلا لم يره غيره ايضا اذ لا قائل بالفرق والجواب ان التكليم وحيا قد يكون حال
الرؤية فان الوحي كلام يسمع بسرعة وما فاته من الدليل على نفي الرؤية تذنيب
الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا ان الرؤية يكون من
غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها اذ يمتنع ذلك في الموجود المنزه عن الجهة والمكان

وهم يدعون الضرورة في ان ما لا يكون في جهة قدام الرائي ولا مقابلا له او في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في اصل الرؤية والجواب انا نمنع الضرورة وما ذلك اي ادعاء الضرورة منهم ههنا الا كدعوى الضرورة في ان كل موجود فانه في جهة وحيز وما ليس في جهة وحيز ليس بموجود ولعل هذا الادعاء فرعه اي فرع ذلك الادعاء وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على ان حصر الموجود فيما ذكر حكم وهمي في ما ليس بمحسوس فيكون باطلا فكذا الضرورة التي ادعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية المقصد الثاني في العلم بحقيقته اسد والكلام في الوقوع والجواز المقام الاول الوقوع ان حقيقته الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الاسلامية وغيرهم وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من اصحابنا والمعتزلة لنا وجهان الاول المعلوم منه اعراض عامة كالوجود او سلوب لكونه واجبا لا يقبل العدم ازليا لا يسبقه عدم ابديا لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان او اضافات لكونه خالقا قادرا عالما فان هذه الصفات كلها اضافات لان الاضافة يطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها قال الآمدي كل ما ندركه من صفات خارجة عن ذاته لصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الاضافية لكونه خالقا ومبدءا والصفات السلبية ولا شك ان العلم بهذه الصفات لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حد ذاتها بل تدل هذه الصفات على ان ثم حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق واما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا يدل شيء عليها ولا يوجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الاثر الخاص اعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بان حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها الثاني ان كل ما يعلم منه من كونه موجودا وعالما وقادرا ومريدا وخالقا الى غير ذلك لا يمنع تصوره الشركة به ولذلك يحتاج في نفيه اي نفي ما يعلم منه من صفات الالوهية عن الغير وهو التوحيد الى الدليل وذاته المخصوصة يمتنع تصوره من الشركة لان الموجودات التشخيصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعلمه اعني قولنا ليس ذاته المخصوص بالمعلوم هو المط احتج الخصم بانه لو لم يكن ذاته متصورا معلوما لامتنع الحكم عليها بانها غير متصورة وامتنع الحكم عليها بالصفات الاخر والجواب ظاهر وهو ان التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجه ما المقام الثاني الجواز في جواز العلم بحقيقته اسد خلاف منعه الفلاسفة وبعض اصحابنا كالغزالي وامام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي ابي بكر وضرار بن عمرو وكلام الصوفية في الاكثر مشعر بالامتناع وانما منعه الفلاسفة لان المعقول ما بالبديهة

واما

واما بالنظر والنظر اما في الرسم ولا يفيد الحقيقة واما في الحد فاذن لا نعلم الحقيقة الا بالبديهة او بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركيب فيها لما مر فلا يمكن العلم بها والجواب منع الحصر المدرك بالكنه في الحد لجواز ان خلق الله تعالى علما متعلقا بما ليس ضروريا بالقياس الى عموم الناس في شخص بلا سابقة نظر كما سبق من ان النظري قد ينقلب ضروريا لبعض الاشخاص وايضا فالرسم وان لم يجب ان يفيد الحقيقة فلا يمتنع ان يفيدها المرصد السادس في افعاله تعالى وفيه مقاصد المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته بانه يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك مانع اوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري وقالت المعتزلة اي اكثرهم هي واقعة بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وقال طائفة هي واقعة بالقدرتين معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا بالفعل نفسه وجوزوا اجتماع المؤثرين على اثر واحد وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله من الاوصاف باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتاثيره وقالت الحكماء وامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرة يخلقها الله في العبد اذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع والضابط في هذا المقام ان المؤثر اما قدرة الله او قدرة العبد على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة او هما معا وذلك اما مع اتحاد المتعلقين كمذهب الاستاذ وبعض النجار من المعتزلة او دونه اي دون الاتحاد وح فاما مع كون احدهما اي احدي القدرتين متعلقة للاخرى ولا شبهة في انه ليس قدرة الله متعلقة لقدرة العبد اذ يستحيل تاثير الحادث في القديم فتعين العكس وهو ان يكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله وموجبة للفعل وهو قول الامام والفلاسفة واما بدون ذلك اي بدون ان يكون احدهما متعلقة للاخرى وهو مذهب القاضي لان المفروض عدم اتحاد المتعلقين فان قيل جاز ان يكون عكس مذهبه وهو ان اصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله قلنا لم يقل به احد ثم المقصود

المقصد الثاني في العلم بحقيقته

البديهة

المرصد السادس في افعاله وعباده

المقصد الاول في ان افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله

ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية لنا على ان الفعل الاختياري للعبد واقع بقدرة
الله تعالى لا بقدرته وجوه الاول ان فعل العبد ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور له
لما مر من شمول قدرته للممكنات باسرها وقد مر مخالفة الناس من المعتزلة والفرق
الخارجة عن الاسلام في ان كل ممكن مقدور له على تفاصيل مذاهبهم وابطالها فيجب
قادرية الله تعالى ولا شيء مما هو مقدور له واقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين
مؤثرتين على مقدور واحد لما مر الوجه الثاني لو كان العبد موجدا لافعاله بالاختيار والاستقلال
لوجب ان يعلم تفاصيلها واللازم باطل اما الشرطية اي الملازمة فلان الازيد والانقص مما
اتى به ممكن اذ كل فعل من افعاله ممكن وقوعه على وجوه متفاوتة بالزيادة والنقصان
فوقوع ذلك المعين منه دونها لاجل القصد اليه بخصوصه والاختيار المتعلق به وحده مشروط
بالعلم به كما يشهد به البديهة فتفاصيل الافعال الصادرة عنه باختياره لا بد ان يكون مقصو(دة)
معلومة له واما الاستثنائية اي بطلان اللازم فلان النائم وكذا الساهي قد يفعل باختيا(ره)
كالانقلاب من جنب الى جنب ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته واعترض عليه بانه يجوز
ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور ولا يدوم له الشعور الثاني ولان اكثر
المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد وتركب الجسم منه فيكون البطء في الحركات لتخلل السكنات و
المتحرك منا باختياره لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولان الواقع
بقدرة العبد عند الجبائي ذاته الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع ان اكثر العقلاء لا يتصورون
تلك الصفة وهذان الوجهان اي الثاني والثالث المذكوران في ابطال اللازم لا يلزمان ابا
الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد ونفى تلك الصفة ولان المحرك منا لاصبعه محرك لاجزائها لا
لا محالة ولا شعور له بها فكيف يتوهم انه يعرف حركتها ويقصدها الوجه الثالث ان العبد
لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره استقلالا فلا بد ان يتمكن من فعله وتركه والا لم يكن قادرا
عليه مستقلا وان يتوقف في ترجيح فعله على تركه على مرجح اذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل
عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقيا لا اختياريا ويلزم ايضا ان لا يحتاج وقوع احد الجائزين
الى سبب فينسد باب اثبات الصانع وذلك المرجح لا يكون منه اي من العبد باختياره والا لزم
التسلسل وانا نقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل عنده اي عند ذلك المرجح واجبا
اي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه والا لم يكن الموجود اي ذلك المرجح المفروض تمام المرجح
لانه اذا لم يجب منه الفعل معه جاز ان يوجد معه الفعل تارة ويعدم اخرى مع وجود ذلك المرجح
فيهما فتخصيص احد الوقتين بوجوده يحتاج الى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحا تاما

واللازم

مرجحا تاما هف واذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل
اضطراريا لازما لا اختياريا بطريق الاستقلال كما زعموه واورد عليه ان هذا يستلزم كون الله تعالى
قادرا مختارا لامكان اقامة الادلة بعينها فيه فيقال لو كان موجدا لفعله بالقدرة استقلالا فلا
بد ان يتمكن من فعله وتركه وان يتوقف فعله على مرجح الى آخر ما مر تقريره فالدليل منقوض بالوا جب
تعالى واجيب عن ذلك بالفرق بان ارادة العبد محدثة فافتقرت الى ارادة يخلقها
الله فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات التي يفرض صدورها عنه وارادة
الله قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد في المباحث هذا الجواب الذي ذكر في الاربعين بانه لا
يدفع التقسيم المذكور اذ يقال ان لم يكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا و
ان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا واقعا بلا سبب واستغنى ايضا الجائز عن المر جح
وان توقف عليه كان الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك
في الدليل دليل على بطلان الدليل وانما يندفع النقض اذا بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف
وفيه اي في هذا الرد نظر فان ماله اي مآل ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد وارادة الباري
الى تخصيص المرجح في قولنا ترجيح فعله يحتاج الى مرجح بالمرجح الحادث فيصير الاستدلال هكذا ان
تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا كان
حادثا محتاجا الى مرجح آخر ولا يتسلسل بل ينتهي الى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه
فلا يكون العبد مستقلا فيه واما فعل الباري فهو محتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى مستقلا في الفعل
وح لا يتجه النقض ويتم الجواب ولما كان لقائل ان يقول اذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان
موجبا لا مختارا اشار الى دفعه بقوله واما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه و
هو ان الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه فان قلت نحن نقول اختيار العبد ايضا
يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادرا مختارا قلت لا شك ان اختياره حادث وليس
صادرا عنه باختياره والا نقلنا الكلام الى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو
مستقلا في فعله باختياره بخلاف ارادة الباري فانها مستندة الى ذاته فوجوب الفعل بها لا
ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه ان يقال استناد ارادته القديمة الى ذاته بطريق الايجاب
واعلم ان هذا الاستدلال اي الوجه الثالث انما يصلح الزاما للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في
الفعل الاختياري وكون الفعل معه واجبا كابي الحسين واتباعه والا فعلى رأينا يجوز الترجيح
بمجرد تعلق الاختيار باحد طرفي المقدور من غير داع الى ذلك الطرف كما مر فلا يلزم من كون الفعل
بلا مرجح وداع كونه اتفاقيا واقعا بلا مؤثر وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مرارا بما اغنانا عن

اي الفعل موقوف على مرجح هي الارادة الجازمة لكن ارادة العبد محدثة صح

عند تعلق ي ازلا بالفعل الحادث في وقت معين وذلك القديم لا يحتاج الى مرجح صح

دون القدرة فما واجب الفعل عما ليس اختياريا له تطرق اليه شائبة الايجاب صح

اعادته والمعتزلة القايلون بان العبد موجد لافعال الاختيارية صار قوم فريقين فابو الحسين
ومن تبعه يدعي في ايجاد العبد لفعله الضرورة اي يزعم ان العلم بذلك ضروري لا حاجة
به الى استدلال وبيان ذلك ان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش
والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي اي الساقط منها ويعلم ان الاولين من هذين القسمين
يستندان الى دواعيه واختياره وانه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شي منها خلاف
الاخيرين اذ لا مدخل في شي منها لارادته ودواعيه ويجعل ابو الحسين انكاره اي انكار كون
العبد موجدا لافعاله الاختيارية سفسطة مصادمة للضرورة والجواب ان الفرق بين الافعال
الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عايد الى وجود القدرة منضمة الى الاختيار في الاولى
وعدمها في الثانية لا الى تاثيرها في الاختيارية وعدمها اي عدم تاثيرها في غيرها وذلك انه
لا يلزم من دوران الشي كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والداعي وجودا وعدما وجوب
الدوران لجواز ان يكون الدوران اتفاقيا ولا يلزم ايضا من وجوب الدوران على تقدير
ثبوته العلية اي كون المدار علة للداير ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بالعلية لجواز
ان يكون المدار جزءا اخيرا من العلة المستقلة ثم يبطل ما قاله ابو الحسين امران الاول ان من
كان قبله من الامة كانوا بين منكرين لايجاد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل
فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة عن هذا المتنازع فيه اما نفي المخالف فظاهر
اما نفي الموافق فلاستدلاله عليه فكيف يجمع منه نسبة كل العقلاء الى انكار الضرورة فيه الامر
الثاني ان كل سليم العقل اذا اعتبر حال نفسه علم ان ارادته للشي لا يتوقف على ارادته لتلك
الارادة بل يحصل له تلك الارادة سواء ارادها او لم يردها وعلم ايضا انه مع الارادة الجازمة
الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منهما اي من المقدمات
التي علمها بوجدانه لا الارادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدعي الضرورة في خلافه
قال الامام في نهاية العقول والعجب من ابي الحسين انه خالف اصحابه في قولهم القادر على
الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على الداعي الى احدهما ضروري وزعم ان حصول
الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف بهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله
كما هو مذهبنا ثم بالغ في كون العبد موجدا وزاد على كل من تقدمه حتى ادعى العلم الضروري
بذلك قال الامام وعندي ان ابا الحسين ما كان ممن لا يعلم ان القول بتينك المقدمتين
يبطل مذهب الاعتزال يعني في مسئلة خلق الاعمال وما ينبني عليها لكنه لما ابطل الاصول
التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبه اصحابه لرجوعه عن مذهبه فلبس الامر عليهم فيما ادعاه

علي مرجح ودعوى ان
العلم سوقفه ذكر
اي فعله لاحدهما
دون الاخر

في

٣٣٦

في ادعا العلم الضروري بذلك والا فهذا التناقض اظهر من ان يخفى على المبتدئ فضلا عمن
بلغ درجة ابي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر انه في هذه المسئلة جرى على مذهبنا الا
انه خالف الاعتزال بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عنده
لانا في القول بان القدرة الحادثة موثرة في وجود الفعل وانما بيننا في استقلاله بالتاثير
على سبيل التفويض اليه بالكلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول اي التاثير لا في الثاني
اي الاستقلال حتى يتجه ما اورده عليه لانا نقول غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال
الذي يدعيه اهل الاعتزال كما هو مذهب الاستاذ وامام الحرمين فان كان ابو الحسين ساعدنا
عليه صرنا متوافقين بالوفاق ويلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية اذ لا فرق في العقل بين ان
يامر الله عبده بما فعله هو بنفسه وبين ان يامره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فان الما
على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك وايضا لا فرق بين ان يعذب الله العبد على ما اوجده
فيه وبين ان يعذبه على فعل يجب حصوله عند ما اوجده فيه لانه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح
والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الداعي
الجازم انسد عليه باب القول بالاعتزال فظهر ان ابا الحسين انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان
تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس انتهى كلامه واما غير اي غير ابي الحسين فيستدل عليه اي على
ان العبد موجد لافعاله بوجوه كثيرة مرجعها الى امر واحد وهو انه لولا استقلال العبد بالفعل
على سبيل الاختيار لبطل التكليف بالاوامر والنواهي لان العبد اذا لم يكن موجدا لفعله مستقلا
في ايجاده لم يصح عقلا ان يقال له افعل كذا ولا تفعل كذا وبطل التاديب الذي ورد به الشرع اذ
لا معنى لتاديب من لا يستقل بايجاد فعله وارتفع المدح والذم اذ ليس الفعل مستندا اليه مطلقا
حتى يمدح به او يذم وارتفع الثواب والعقاب الواردين بهما الوعد والوعيد ولم يبق للبعثة فايدة
لان العباد ليسوا موجدين لافعالهم فمن اين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل
هي مخلوقة لله تعالى فيجوز ح ان يعكس فيعاقب الانبياء واتباعهم ويثيب الفراعنة واتباعهم
فلا يتصور منفعة للبعثة اصلا والجواب منع الملازمات المذكورة وهو ان المدح والذم
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك كما يمدح الشي
ويذم بحسنه وقبحه وسلامته من الآفة وعاهته فان ذلك باعتبار انه محل لها لا مؤثر
فيها واما الثواب والعقاب المترتبان على الافعال الاختيارية فكساير العاديات المترتبة
على اسبابها بطريق العادة من غير لزوم عقلي واتجاه سوال وكما لا يصح عندنا ان يقال
لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار ولم يحصل ابتداء او عقيب مماسة الماء فكذا

مرحبا
مود
د:
تلبيس
عمم

ههنا لا يصح ان يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة وعاقب عقيب افعال اخرى ولم
لم يفعلهما ابتداء ولم يعكس فيهما واما التكليف والتاديب والبعثة والدعوة فانها قد يكون
دواعي للعبد الى الفعل واختياره فيخلق الله الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار
المرتب على الداعي يصير الفعل طاعة وذلك اذا وافق ما دعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه
ويصير علامة للثواب والعقاب لا سببا موجبا لاستحقاقهما ثم ان هذا الذي ذكروه ان لزم
القايل بعدم استقلال العبد في افعاله فهو لازم لهم ايضا لوجوه الاول ان ما علم الله
عدمه من افعال العبد فهو ممتنع الصدور عن العبد والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده
من افعاله فهو واجب الصدور عن العبد والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما لفعل العبد
وانه يبطل الاختيار اذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل ح التكليف واخواته لابتنايها
على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسئلة خلق الاعمال فقد لزمكم في
مسئلة علم الله تعالى بالاشياء قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على
ان يوردوا على هذا الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل
وقوعها واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه
الطابقة هو المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة
لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم
غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب
الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم ان لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما
بافعاله وجودا وعدما الوجه الثاني ما اراد الله وجوده من افعال العبد وقع قطعا وما
اراد عدمه منها لم يقع قطعا فلا قدرة له على شيء منهما اصلا ويرد عليه ايضا النقض بالباري
سبحانه على ان المعتزلة ذاهبون الى ان ما اراد الله او لم يرده من افعال نفسه كان كذلك
بخلاف افعال غيره الثالث الفعل عند استواء الداعي الى الفعل والترك ممتنع لان الرجحان
يناقض الاستواء وعند رجحان احدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر المرجوح فلا قدرة للعبد
على فعله فيبطل تكليفه ويرد عليه ذلك النقض وحله ان وجوب الفعل بمجموع القدرة و
الداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه بعدم الداعي وان معنى كونه قادرا
انه اذا حصلت الارادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع فيه الرابع ايمان ابي لهب
مامور به اي امر بان يؤمن دايما وهو ممتنع لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن والايمان تصديق
الرسول فيما علم مجيئه به ومما جاء به انه لا يؤمن فيكون هو في حال ايمانه على الاستمرار مامورا
بان

بان يؤمن بانه لا يؤمن ويصدق بانه لا يصدق وهو اي تصديقه في عدم تصديقه مع كونه
مصدقا مستمرا تصديق بما علم من نفسه خلافه ضرورة اي اذا كان مصدقا كان عالما بتصديقه
علما ضروريا وجدانيا فلا يمكنه التصديق بعدم التصديق لانه يجد في باطنه خلافه وهو
التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجبا للتكذيب في الاخبار بانه لا يصدق وانه اي ايمانه المشتمل
على ما ذكر ح لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة واذا كان المكلف به محالا
لم يكن للتكليف بايمانه فايدة واعترض عليه بان الايمان واجب بما علم مجيئه به لا بما جاء به مطلقا
سواء علم به او لا وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في
هذا التصديق الاجمالي من ابي لهب استحالة واما التصديق التفصيلي منه فهو مشروط
بعلمه بوجود الخبر ويستلزم الجمع بين النقيضين فهو المحال دون الاول فليتامل الخامس
التكليف واقع بمعرفة الله تعالى اجماعا وان كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو
تكليف بتحصيل الحاصل وانه اي تحصيل الحاصل مح فيكون التكليف به عبثا لا طايل تحته
وان كان في حال عدمها وغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج اليها في صحة التكليف منه
وصدوره عنه كالعلم والقدرة والارادة وغيرها غافل عن التكليف وتكليف الغافل تكليف
بالمحال وعار عن الفايدة ورد عليه بما مر من ان الغافل من لا يتصور لا من لا يصدق وبان
التكليف انما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات اخرى كالوحدانية وغيرها
من الصفات التي لا يتوقف معرفة التكليف على معرفتها وربما احتج الخصم على كون العبد موجدا
لافعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي انواع الاول ما فيه اضافة الفعل الى العبد
نحو فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم
حتى يغيروا ما بانفسهم الثاني ما فيه مدح او ذم نحو وابراهيم الذي وفى وكيف تكفرون
بالله وما فيه وعد ووعيد كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم وهو اكثر من ان يحصى الثالث الآيات الدالة على ان افعال الله تعالى منزهة
عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى ما ترى في خلق
الرحمن من تفاوت ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا فالذي احسن كل
شيء خلقه وما ظلمناهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون الرابع تعليق افعال العباد بمشيتهم اي
الآيات الدالة عليه نحو فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر الخامس الامر بالاستعانة
نحو اياك نستعين استعينوا ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده
العبد باعانة من ربه السادس اعتراف الانبياء بذنبهم كقول آدم عليه السلام ربنا

علمه المصنف او لم يعلمه ان هذا الخبر مما علم انه مجيئه به حتى يلزم منه

استعينوا

قلنا انفسنا وقول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين السابع ما يوجد في
القرآن من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ارجعون لعلي اعمل صالحا او
ان لي كرة فاكون من المؤمنين الجواب ان هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على ان
جميع الافعال بقضاء الله وقدره وايجاده وخلقه نحو الله خلقكم وما تعملون اي عملكم خالق
كل شيء وفعل العبد شيء فعال لما يريد وهو يريد الايمان اجماعا فيكون فعالا له وكذا الكفر
اذ لا قائل بالفصل ومعارضة بالآيات المصرحة بالهداية والاضلال والختم نحو يضل به كثيرا و
يهدي به كثيرا وختم الله على قلوبهم وهي محمولة على حقايقها كما هو الظاهر منها وانت تعلم ان
الظواهر اذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصا في المسائل اليقينية ووجب الرجوع الى
غيرها من الدلايل العقلية القطعية وقد مر منها ما فيه كفاية لاثبات مذهبنا

المقصد الثاني في التوليد وفروعه اعلم ان المعتزلة لما اسندوا افعال العباد
اليهم ورأوا فيها ترتيبا وايضا رأوا ان الفعل المترتب على فعل آخر يصدر عنهم وان لم
يقصدوا اليه اصلا فلم يمكنهم لهذا اسناد الفعل المترتب الى تاثير قدرتهم فيه ابتداء لتوقفه
على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح
فان الاولى منهما اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها اولم يقصدها والمعتمد في ابطاله
اي ابطال التوليد ما بينا من استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء وقد يحتج عليه اي
على ابطاله بانه يلزم من التوليد اما اجتماع قادرين مستقلين على مقدور واحد واما الترجيح بلا
مرجح وذلك لانه اذا التصق جسم بكف قادرين وجذبه احدهما ودفعه الآخر في زمان جذبه
الى جهته فان قلنا حركة اي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص تولدت من حركة اليد فاما
بهما اي بالجذب والدفع معا فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بالتاثير وقد مر استحالته
واما باحدهما فقط وهو تحكم محض معلوم بطلانه وهذا الاحتجاج الدال على لزوم المحال للتوليد
في المثال المذكور لا يلزم ضرارا وحفصا القائلين بعدم التولد فيما قام بغير محل القدرة و
بيانه على ما في الابكار ان المتولدات منها ما هو قائم بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من
النظر ومنها ما هو قائم بغير محل القدرة فاختلفت المعتزلة فذهب بعضهم الى انها باسرها فعل
لفاعل السبب وان كان معدوما حال وجود المتولد كمن رمى سهما ومات قبل بلوغ السهم
الرمية فان الاصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت وذهب ثمامة بن اشرس الى انها كلها
حوادث لا محدث لها والنظام الى ان المتولدات برمتها من فعل الله لا من فعل الفاعل
للسبب وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد الى ان ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو فعله

وما

وما كان في محل مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو ايضا من فعله كالقطع والذبح و
ما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المذكور المدفوع
وحركة الجسم المفروض من القسم الاخير فالالزام بها لا يتوجه عليهما والمعتزلة القايلون
باسناد المتولدات الى العباد ادعوا الضرورة تارة كابي الحسين واتباعه واحتجوا الى الاستدلال
اخرى كالجمهور منهم اما الضرورة فقالوا من دفع حجرا في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته
فيكون اندفاعه صادرا عن الدافع وفعلا له وليس هذا الاندفاع فعلا له مباشرا بالاتفاق منا
ومنكم فهو بواسطة ما باشره من الدفع ومتولد منه وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر
وحصول امثاله من اسبابها واعلم ان الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وارادته وجها
اول من وجوه استدلالاتهم وليس في كلامه ما يدل على ان ابا الحسين ادعى الضرورة ههنا و
يؤيده اختلاف الافعال التي سميت متولدة باختلاف القدر الثابتة للعباد فالايد يقوى على
حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف ولو كان الفعل المتولد واقعا بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد
الضعيف النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الايد القوي بان يخلق الله الحركة في الجبل دون
الخردلة وانه مكابرة صرفة فاتضح ان المتولدات مستندة الى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط
افعال أخر والآمدي جعل هذا التأييد وجها ثانيا من دلايلهم واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه
الاول ورود الامر والنهي بها اي بالافعال المتولدة كما وردا بالافعال المباشرة وذلك كحمل
الاثقال في الحروب والحدود وبناء المساجد والقناطر والمعارف النظرية لمعرفة الله وصفاته
ومعرفة احكام الشرع والايلام بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فانها كلها مامور بها
وجوبا او ندبا وايلام ما لا ينبغي ايلامه منهي عنه فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة
لما حسن التكليف بها والحث عليها كما لا يحسن التكليف بايجاد الجواهر والالوان ولا شبهة
في انها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة الثاني المدح والذم فان العقلاء يستحسنون المدح
والذم في امثال هذه الافعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على انها من فعل
العبد الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله كما في قولهم حمل فلان الثقيل وآلم زيدا بالضرب
وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الاسناد الحقيقي فدل على ان الفعل منه والجواب بعد ما
تقدم في الافعال المباشرة من ان الامر والنهي والتكليف بالافعال باعتبار انها دواع يخلق الله
تعالى الفعل عقيبها وان استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب و
العقاب كترتب ساير العاديات وان حديث النسبة مبني على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الحا
بحسب الحقيقة انه اي الجواب بعد ما تقدم انه لم لا يكفي اجراء العادة بخلق هذه الافعال المتولدة

حسن

بعد الفعل المباشر في ذلك هذا الجواب متعلق بقوله لا يخفى اي لم لا يكفي الاجراء في جميع ما ذكر
فانه تعالى لما اجرى عادته بايجاد هذه الافعال التي نحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر
المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الامر والنهي والمدح والذم وفي النسب وان لم يكن هذه الافعال
مقدورة لهم متولدة في افعالهم واجاب الآمدي عما جعله وجها اول بان سلمه في الافعال
المباشرة من ان كل عاقل يجد من نفسه ان فعله الاختياري مقارن لقدرته وقصده لان
قدرته موثرة في فعله وكذا الحال في المتولدات قال والذي يخصه هنا انا وان سلمنا وقوع الافعال
المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات اذ المتولد عندهم قد
يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهر طويل فكيف يكون على حسب قصده ودواعيه و
ان سلم كونها على حسبها لم يلزم منه ان يكون من افعاله لان المباشر انما كان فعلا له لا لمجرد ذلك
بل ومع استقلال قدرته بالايجاد بلا احتياج الى سبب والمتولد محتاج الى السبب قطعا واجاب
عما جعله وجها ثانيا بما سبق في خلق الاعمال وهو ان الاختلاف اي التفاوت انما هو في كثرة
المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة واجاب عن الوجوه الثلثة
المذكورة في الكتاب بكفاية اجراء العادة وذلك ان يقول جاز ان يكون وجود الاندفاع على حسب
القصد والارادة بطريق الخلق على سبيل العادة وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف
القدر فلا يصح دعوى الضرورة وتاييدها ولما ابطلنا اصل التولد بطل ما هو متفرع عليه فلا حاجة
الى ذكر فروعها والجواب عنها لكنا نذكرها تنبيها على ما وقع في ارائهم من الاضطراب والتشتت في
الاول من تلك الفروع ان المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة ممتنع باتفاق المعتزلة ان
يقع مباشرا بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب والا جاز اجتماع مباشر ومتولد في محل واحد
وذلك لان وجوده بوجود سببه ممكن بلا ريب والمفروض انه يمكن وقوعه مباشرا فقدرنا
وجودهما فيه مع اتحاد القدرة الموثرة فيهما وهما مثلان واجتماع المثلين ممتنع اذ يفضي الى جواز حمل
الذرة للجبل العظيم بل يحصل فيه اي في الجبل من تدبير الاعراض اعداد من الحمل موازنة لاعداد اجزائه
فيرتفع الجبل بها اي بتلك الاعداد من الحمل وذلك ممتنع ضرورة والجواب انه اي القول بامتناع
اجتماعهما مناقض اصلكم في جواز اجتماع المثلين في محل واحد فان المعتزلة جوزوا اجتماعهما مطلقا
الا شرذمة منهم فانهم فصلوا وقالوا لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما
كما مر في المرصد الرابع من الموقف الثاني ثم نقول ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليدا
اجتماع المثلين اذ قد يكون تاثيرها بالمباشرة في عين ما وقع بالتوليد مشروطا بشرط عدم السبب
كان وقوعه توليدا مشروطا فلا يلزم اجتماع المثلين لامتناع اجتماع شرطيهما بل يكون وقوع كل

من

من المباشر والمتولد بدلا عن الآخر ويحتمل الكلام وجها آخر وهو ان تاثير بالمباشرة في عين ما وقع
بالتولد لا في عين وذلك ان تاثيرها على سبيل البدل لما ذكر كيلا يلزم اجتماع تاثيرين على شيء واحد
بعينه وهذا الوجه هو المفهوم من ابكار الافكار والموافق لذكر لفظ العين الثاني من الفروع
قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع افعاله عندهم بالمباشرة و
مقدورة بالقادرية من غير توسط سبب ووافقهم عليه ابو هاشم في احد قوليه والا لاحتاج
في فعله الى سبب هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد الى اسباب المتولدات وهو على الله
تعالى ممتنع والجواب ان ذلك اي لزوم احتياج الباري بناء على امتناع وقوع المتولد من فعل
العبد مباشرا له وقد قال به ابو هاشم ايضا في الغايب في احد قوليه وان منعه في الشاهد
مطلقا ثم انه اي الاحتياج الى السبب المولد لا يزيد على امتناع وجود الاعراض بدون محالها
اذ هنا ايضا يلزم احتياجه في ايجاد الاعراض الى ايجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر
هنا والتحقيق انه لا محذور لان الاحتياج في الحقيقة راجع الى الفعل المتولد والعرض دون فاعله
بعضهم ووافقهم ابو هاشم في القول الآخر لما يحكم ويشهد به الحس من حركة الاغصان والاوراق
على الاشجار بحركة الرياح العاصفة واعتمادها عليها ولا شك ان حركة الرياح واعتمادها من فعل
الله تعالى بالمباشرة فيكون حركة الاغصان والاوراق من فعله توليدا والجواب ما سبق في فعل
العبد من ان ترتب فعل على آخر لا يستلزم ان يكون مسببا له لجواز ان يكون الجميع بقدرة الله
ابتداء ويكون الترتب بمجرد اجراء العادة الثالث من الفروع قالوا العلم النظري يتولد من
النظر ابتداء ولا يتولد من تذكر النظر يعني انه اذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر
فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولدا منه بل مقدورا مباشرا بالقدرة وذلك لوجهين اشار
الى اولهما بقوله بل هو اي تذكر النظر ضروري من فعل الله وليس مقدورا للبشر فلو وقعت
المعرفة بالله به اي بالنظر حال كونه متذكرا لكانت المعرفة ضرورية من فعل الله ايضا فامتنع
التكليف بها وخرجت عن ان يكون مامورا بها وهو باطل اجماعا واشار الى ثانيهما بقوله ولانه
اي تذكر النظر قد يجامع اي حين كونه مولدا يولد العلم ولو عارضه الشبهة اي لو كان التذكر مولدا للعلم
لولده وان عارضه شبهة لانه قبل معارضتها كهو بعدها وجواب الاول ما مر من انه مبني على ان
التكليف لا يكون الا بما هو مقدور للعبد ومخلوق له وقد بينا بطلانه في مسئلة تعلق الافعال و
جواب الثاني لا نم امكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح وكلامنا فيه ولا يمتنع التولد عنده
عدمها كما في ابتداء النظر اي وان سلمنا امكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع
توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فان عروض الشبهة

العلم

بدون السمع وقد عرفت بطلانه بما اوردناه على الفرع الاول من جواز وقوع المتولد

منع توليده ولا منع ذلك توليده حال عدمها فان قيل التشبه من فعل العبد والتذكر من فعل الله
فيلزم من منع التشبه توليده دفع فعل العبد لفعل الله وذلك باطل لخلاف دفع التشبه توليد ابتدا
النظر الذي هو فعل العبد ايضا قلنا يلزمكم مثله في امساك الايدي القوى التي الذي يتحرك
عند اعتماد الرياح العاصفة عليه من ان تحرك تلك الرياح سواء كان تحرك ذلك الشي فعلا
مباشرا للرب او متولدا من فعله الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فجوابنا الرابع من تلك
الفروع الاصوات والالام الحاصلة بفعل الادميين لا تحصل الا بالتوليد اذ لا يعقل وجود
صوت الا باعتمادات لبعض الاجرام على بعض واصطكاك بينها وكذا الحال في الالم الحاصل
من الاذى فلو كانت هذه الامور واقعة بطريق المباشر لما توقفت على هذه الاسباب والجواب
لا نم انها اسباب بل جاز ان يكون شروطا لوقوعها من القدرة مباشرة وزاد ابو هاشم التاليف
على الاطلاق لتوقفها على المجاورة فيكون متولدة منها وجوابه ما عرفت آنفا وسعه ابو علي في التاليف
القايم بجسمين هما او احدهما محل القدرة كمن ضم اصبعه الى اصبعه او ضم اصبعه الى جسم آخر وقال
هذا التاليف يقع بغير توليد بخلاف التاليف القايم بمحلين غير محل القدرة لجسمين مباينين
لمحلها فانه لا يقع بغير التوليد لان الفعل الصادر عن العباد في محل خارج بتمامه عن محل قدرتهم
لا يكون مباشرا بالاتفاق بين القايلين بالتوليد الخامس منها القايلون بالتوليد
قسموا السبب المولد الى ما توليده في ابتداء حدوثه دون حال دوامه والى ما توليده حال حدوثه
ودوامه اذا لم يمنع مانع فالاول كالمجاورة المولدة للتاليف والوهي اي تفرق الاجزاء البنية
بنية الصحة المولد للالم فانهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء والثاني كالاعتماد اللازم السفلي
فانه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه قال الآمدي ذهبوا الى ذلك و
لم يعلموا ان كلا من المجاورة والوهي في ابتدايه كهو في دوامه فاذا لم يكن هناك مانع من التوليد
لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما
في البقاء ولو اخذوا خصوص الابتداء او ما لازمه شرطا في التوليد لزمهم ذلك في جميع الاسباب
المولدة ولم يقولوا به السادس اختلفوا في الموت المتولد من الجرح اي الحاصل عقيبه هل هو
متولد من الالام المتولدة من الجرح فنفاه قوم واثبته آخرون والنافي لم يراع الاصل في التوليد
لان ترتب الموت على الالام يقتضي تولده منها كما في ساير المتولدات والمثبت لم يراع الاجماع
فان الامة اجمعوا على ان المستقل بالاماتة والاحياء هو الله سبحانه وللكتاب فان نصوصه دالة
عليه قال تعالى هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت السابع قد اختلفوا في الطعوم والالوان
التي تحصل بالضرب وغيره من افعال العبد هل هي متولدة من فعله اولا وذلك كلون الدبس

وطعم

وطعم الحاصلين بضربه بالمسواط عند طبخه فاثبته قوم وقالوا مثل هذا الطعم واللون متولد من
فعله لحصوله بفعله وعلى حسبه ومنعه آخرون وقالوا لا يقع شي من الالوان والطعوم من العباد
لا مباشرة لعدم تعقلهم وهو ظاهر ولا متولدة من افعالهم والا لحصل ذلك الطعم او اللون بالضرب
او نحوه من افعال العبد في كل جسم لان الاجسام متماثلة لتركبها من الجواهر الافراد المتجانسة
فيقال لهم بعد تسليم تماثل الجواهر لم لا يستند حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في
بعض الاجسام دون بعض الى اختلاف اعراض بها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم به فلا
يحدث شي منهما في جسم آخر لم يوجد فيه شرطه وان تعلق به ذلك الفعل الثامن قد اختلفوا في
الالم الحاصل من الاعتماد على الغير بضرب او قطع فقيل انه يتولد من الاعتماد وهو مذهب جمهور
المعتزلة وقال ابو هاشم في المعتمد من قوليه انه متولد من الوهي وكانه اخذه من قول الحكماء سبب
الالم تفرق الاتصال والوهي يتولد من الاعتماد وذلك لان الالم يتقدر بالوهي قلة وكثرة لا بقدر د
الاعتماد ولذلك يولم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو اضعاف ما يولم العضو القوي المكتنز
وما هو الا لاختلاف ما يوجبه ذلك الاعتماد فيهما من الوهي فان التفرق الحاصل منه في الرخو اكثر
من الحاصل في المكتنز فلا يكون الالم متولدا من الاعتماد بل من الوهي لان خاصية المتولدات اختلاف
المتولدات بحسب اختلاف اسبابها والجواب ان اختلاف الوهي المتفاوت في القلة والكثرة
والقوة والضعف من الاعتماد الواحد كاختلاف الالم المتفاوت من الوهي الواحد والصحيح كما
في الابكار من الاعتماد الواحد اي في ان كلا منهما اختلاف في امر متولد من شي واحد بلا اختلا ف
فيه فلم لم يستند هو اي اختلاف الالم على تقدير تولده من الاعتماد الى اختلاف القابل كما
استند اليه اختلاف الوهي على ما اعترفتم به والحاصل انكم جوزتم استناد الوهي المختلف الى
الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهي فان الرقيق الضعيف
بذلك اولى فلم لا تجوزون استناد الالم المختلف الى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القا بل
فلا حاجة الى توسيط الوهي بين الالم والاعتماد كما لا يخفى وايضا فيبطله اي يبطل تولد الالم
من الوهي تفاوت الالم تفاوتا لا يوجد في الوهي كما يحصل براس الابرة وما يحصل بذنابة العقرب ب
فان هذين الالمين يتفاوتان جدا وليس يوجد هذا التفاوت في الوهي الحاصل في الموضعين
بل ربما كان ما يحصل من الوهي بزبانة العقرب اقل مما يحصل براس الابرة بل يتبين مع ان حال الالم
على عكس ذلك فلا يكون متولدا منه التاسع وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب هل يمكن احدا ث
الالم بالوهي من الله تعالى ام لا هذا مبني على ما تقدم في الفرع الثاني فمن لم يجوز ان يكون فعله
تعالى متولدا حكم بان الالم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهي وتوليده اما من جوز التو ليد

في انعاله جوز كون الالم الصادر عنه متولدا من الوها و يعلم من كونه مهيا على النوع الثا
ان العبارة الظاهرة هنا ان يقال هل يمكن من الله تعالى الالم بالولها اولا وح يكون
حزبيا من جزئيات النوع الثاني فلا حاجة الى افراده، ولذلك لم يذكره الآمدي المنفصلة
الثالث في البحث عن امور صرح بها القرآن واعتقد عليه الاجماع وهم باولونها الاول
الطبع قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم والختم ختم الله على قلوبهم الاكنة وجعلنا على قلوبهم
اكنة ان يفقهوه، ونحوها كالاقفال في قوله ام على قلوب اقفالها فذهب اهل الحق الى انها عبارة
عن خلق الضلال في القلوب وذلك لان هذه الامور في اللغة موانع في الحقيقة وانما سميت
بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانع من الهدى فصح تسميته بهذه الاسماء
لان الاصل هو الاطراد الا ان يمنع مانع والاصل عدمه فمن ادعاه يحتاج الى البيان و
المعتزلة اولوها بوجوه الاول وهو التاويل الاول للمعتزلة ختم الله على قلوبهم الى آخر الآيات
الى سماها محتوما عليها ومطبوعا عليها ومجعولا عليها الكنة واقفال ووصفها بذلك كما
قال وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اي سموهم بذلك ووصفوهم بالانوثة
اذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي الثاني وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما وسمها اي
وسم الله قلوب الكفار بسمات وعلامات يعرفها الملائكة فيميزون بها الكافر من المؤمن
وذلك لان الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع ان يخلق الله في قلوب الفجار سمة
يميزون بها عن قلوب الابرار و تبين تلك السمة للملائكة فيذمون من السمة بها وفي
ذلك مصلحة دينية لانه اذا علم العبد انه اذا كفر وسم بسمة تحقيق بها ذمه ولعنه من
الملائكة كان ذلك سببا لانزجاره عنه الثالث وهو للكعبي منع الله منه اللطف المقرب
الى الطاعة المبعد عن المعصية لعلمه انه لا ينفعهم ولا يوثر فيهم فلما لم يوفقوا لذلك اللطف
فكانهم ختم الله على قلوبهم لان قطع اللطف مانع من دخول الايمان كما ان الختم والطبع
والاكنة والاقفال موانع من الدخول الرابع لبعض اصحاب عبد الواحد من المعتزلة منعهم
الله الاخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا لذلك كمن يمنع دخول الايمان عليه بالختم عليه
لان العمل بلا اخلاص كلا عمل وهو اي ما ذكروه من التاويل مع الابتناء على اصلهم
الفاسد وهو ان منع الايمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز اسناده الى الله سبحانه و سيأتيك
بيان فساده يبطله ذكر الله هذه الاشياء في معرض امتناع الايمان منهم لاجل ذلك
حيث قال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله على قلوبهم اي لا يؤمنون
لاجل الختم وذلك لان قوله ختم استيناف لبيان السبب وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك اي

لكونه

لكونه سببا لامتناع الايمان فان مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الاكنة على قلوبهم لا يمنع
من الايمان وكذلك الوسم بعلامة مميزة ومنع اللطف والاخلاص لا يقتضي امتناع الايمان فلا
يصح الحمل عليها الثاني من تلك الامور التي ياولونها التوفيق والهداية فان الشيخ الاشعري
واكثر الائمة من اصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة وهو مناسب للموضع اللغوي
لان الموافقة في الطاعة وخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل بها الموافقة قال امام
الحرمين التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة اذ لا تاثير لها وحملوا الهداية على معناها
اعني خلق الاهتداء وهو الايمان والمعتزلة اولوها بالدعوة الى الايمان والطاعة وايضاح
سبيل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى واما ثمود فهديناهم
اذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم ثم الذي يبطله اي هذا التاويل امور الاول
اجماع الامة على اختلاف الناس فيهما اي في التوفيق والهداية فبعضهم موفق مهدي وبعضهم
ليسوا كذلك والدعوة عامة لجميع الامة لا خلاف فيها فلا يصح تاويلهما بها الثاني الدعاء بهما
نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى والطلب انما يكون لما ليس بحاصل
والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجه
الانتفاع بها وعدمه الثالث كونه مهديا وموفقا في صفات المدح يمدح بها في المتعارف
دون كونه مدعوا اذ لا يمدح به اصلا فلا يصح حملها على الدعوة الثالث من تلك الامور الاجل وهو
في الحيوان الزمان الذي علم الله انه يموت فيه فالمقتول عند اهل الحق مات باجله الذي قدره
الله له وعلم انه يموت فيه وموته بفعل الله تعالى ولا يتصور تغيير هذا المقدر بتقديم ولا تاخير قال
تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
والمعتزلة قالوا بل تولد موته من فعل القاتل فهو من افعاله لا من فعل الله تعالى وقالوا انه
لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي قدره الله له وادعوا فيه اي في تولده من فعل القاتل
وبنائه لولا القتل الضرورة كما ادعوها في سائر المتولدات وانها عند انتفاء اسبابها
واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانيا ولو كان المقتول مائتا باجله الذي قدره الله
لمات وان لم يقتله فهو اي القاتل لم يجلب ح بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا لا يستحق الذم عقلا
ولا شرعا لكنه مذموم فيهما قطعا اذا كان بالقتل بغير حق واستشهدوا ايضا بانه ربما قتل
في الملحمة الواحدة الوف ونحن نعلم بالضرورة ان موت الجم الغفير في الزمان القليل بلا
قتل مما يحكم العادة بامتناعه ولذلك اي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون البعض
ذهب جماعة منهم الى ان ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقع بالاجل مسبوب

الى الفاعل والفرق غير بين في العقل لان في كلتا الصورتين يتولد من فعل الفاعل عندهم فلو كان احدهما باطلا دون الاخر لولا الهرب من الالزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به وبيان ذلك انه لما حكم العادة بامتناع موت خلق كثير دفعة امتنع ان يقتل ... في ساعة الى الله تعالى والا لكان فعلا خارقا للعادة لا لاظهار المعجزة وذلك قدح فيها واما نسب موت جماعة قليلة في لحظة واحدة اليه تعالى فلا امتناع فيها بحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق لئلا يلزمهم ابطال المعجزات اذا نسبها الجميع اليه والجواب ان دعوى الضرورة غير مسموعة والذهن لا يستلزم كونه فاعلا وحكم العادة ممنوع لان مثله يقع في الوباء الرابع الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فاكله فهو رزق له من الله حلالا كان او حراما او لا يمنع من الله الى العبد شيء ليس ما ذكر تحريفا للعريق بل هو نفي لما ادعي من تخصيصه بالحلال وذلك لان مذهب الاشاعرة ان الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما وربما قال بعضهم هو كل ما يتربى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير قال الآمدي والتعويل على الاول فان قيل كيف يتصور الاساق من الورق بالمعنى الثاني الذي ذهب اليه بعضهم وقد قال تعالى ومما رزقناهم ينفقون اجيب بان اطلاق الرزق على المنفق مجاز عند لانه بصدده ولما هم اي المعتزلة تفسيره بالحلال تارة فاورد عليهم وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حل ولا حرمة وفسروه مرة اخرى بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم ان من اكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الاجماع من الائمة قبل ظهور المعتزلة كل ذلك الذي يرد عليهم ويلزمهم تابع عليهم فسادا اصلهم في الحكم على الله بيجوز ولا يجوز وذلك الاصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فانها منشاء لا باطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدق على بطلان اصلها الخامس في الاسعار وهو الرخص والغلاء المسعر هو الله على اصلنا لما ورد في الحديث حين وقع الغلاء في المدينة فاجتمع اهلها اليه عليه السلام وقالوا سعر لنا يا رسول الله فقال المسعر هو الله واما عندهم فمختلف فيه فقال بعضهم هو اي السعر فعل يباشره من العبد اذ ليس ذلك الا مواضعة منهم على البيع بثمن مخصوص وقال آخرون هو متولد من فعل الله تعالى وهو تقليل الاجناس وتكثير الرغبات باسباب هي من فعله تعالى المقصد الرابع انه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له هذا مذهب اهل الحق واتفقوا على جواز اسناد الكل اليه جملة فيقال جميع الكائنات مرادة لله تعالى لكن اختلفوا في التفصيل منهم من لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله

لايهام

لايهام الكفر وهو ان الكفر والفسق مامور به كما ذهب اليه بعض العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف عن الاطلاق الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا نزاع اي في الاسناد تفصيلا وذلك الذي ذكرناه من صحة الاطلاق اجمالا لا تفصيلا كما يصح بالاجماع والنص ان يقال الله خالق كل شيء ولا يقال انه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقا وكما يصح ان يقال له كل ما في السموات والارض اي هو مالكها ولا يقال له الزوجات والاولاد لايهامه اضافة غير الملك اليه ومنهم من جوز ان يقال الله مريد للكفر والفسق معصية معاقبا عليها وقالت المعتزلة هو مريد لجميع افعاله غير ارادة الحادثة عند من اثبتها واما افعال العباد فهو مريد لما مور به منها كاره للمعاصي والكفر وتفصيله ان الفعل ان واجبا يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق بها ارادة ولا كراهة لنا اما انه مريد للكائنات باسرها فلانه خالق الاشياء كلها لما بين من استناد جميع الحوادث الى قدرته تعالى ابتداء وخالق الشيء بلا اكراه مريد له بالضرورة وايضا قد ثبت ان جميع الممكنات مقدورة لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وباوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الارادة وهذا معنى قوله فالصفة المرجحة في ايجاد بعض المقدورات دون بعض وتخصيص الموجودات باوقاتها واما انه غير مريد لما لا يكون فلانه تعالى علم من الكافر مثلا انه لا يؤمن فكان الايمان منه محالا لامتناع ان ينقلب العلم جهلا والله تعالى عالم باستحالته والعالم باستحالة الشيء لا يريده بالضرورة وايضا لو اراده فاما ان يقع فيلزم الانقلاب اولا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولانه لا يتصور منه اي من العالم فلا معنى لترجيح باستحالة الشيء صفة مرجحة لاحد طرفيه لان احدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة وفيه بحث لان عدم ايمان الكافر مراد له مع كونه واجبا وايضا هو منقوض بما علم الله وجوده كايمان المؤمن فان احد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة يعضد هذا الذي هو مذهبنا اجماع السلف والخلف في جميع الاعصار والامصار على اطلاق قولهم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن فان هذا مروي عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تلقته الامة بالقبول فيصح ان يكون مريدا بل ربما يحتج به ايضا وانما صرح بالاطلاق دفعا لتوهم المتقيد بافعاله تعالى او بما ليس من افعال العباد الاختيارية كما باوله المعتزلة ويندفع هذا التوهم انهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله واعلاء شانه والاول وهو ما شاء الله كان دليل الثاني وهو انه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لانه ينعكس

الله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويريده ان العبد لا يريد الآلام والامراض وليس مامورا بارادتها وهو مامور بترك الاعتراض عليها فالرضى اعني ترك الاعتراض يجامع الارادة ثم هذه الآيات معارضة بآيات اخرى هي ادل على المقصود منها الاولى لو شاء الله لجمعهم على الهدى الثانية ان لو شاء الله لهدى الناس جميعا الثالثة فلو شاء لهداكم اجمعين والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والالجاء وليس بشيء لانه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه الرابعة اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم وتطهير القلوب بالايمان فلم يرد الله ايمانهم الخامسة انما يريد الله ليعذبهم بها في الحياة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون فموتهم على الكفر مراد الله السادسة ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس والمخلوق لها لا يراد ايمانه وطاعته بل كفره ومعصيته السابعة انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والاستدلال بهذه الآية بعيد جدا اذ ليست عامة للكائنات ولا دلالة على ارادة المعاصي بل على انه اذا اراد الله شيئا كونه على ايسر وجه ويمكن ان يستدل بها على ان الايمان الكافر ليس بمراد الله تعالى اذ لو كان مرادا له كان مكونا واقعا لكنه مدفوع بان المعنى اذا اردنا تكوينه فيختص بافعاله ولا يتناول المعاصي على رايهم وذلك اي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير خاتمة للمقصد الرابع في نقل راي الفلاسفة في القضاء والقدر قالوا الموجود اما خير محض لا شر فيه اصلا كالعقول والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فان المرض مثلا وان كان كثيرا فالصحة اكثر منه وكذلك الالم كثير لكن اللذة اكثر منه فالموجود عندهم منحصر في هذين القسمين واما ما يكون شرا محضا او كان الشر فيه غالبا او مساويا فليس شيء منها موجودا ولما كان لقائل ان يقول لم ما لم يجرد هذا العالم عن الشرور واشار الى جوابه بقوله ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية لان ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الاول وكلامنا في خير كثير يلزمها شرور قليلة بالقياس اليها وقطع الشيء عما هو لازم له محال وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلا يهدم به دور معدودة او لا يتالم به سائح في البراري والبحر يرشدك الى ذلك انه اذا لدغ اصبع انسان وعلم انها اذا قطعت سلم باقي البدن والا سرى الفساد اليه فانه يامر بقطعها ويريده تبعا لارادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خير كثير يستلزم شرا قليلا فلا بد للعاقل ان

لخنان

يختاره وان احترز عنه حتى هلك لم يعد عاقلا فضلا ان يعد حكيما فاعلا لما ينبغي على ما ينبغي واعلم ان قضاء الله عند الاشاعرة هو عين ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدا لفيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه الذي تقرر في القضاء والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العبد وقدرته المقصد الخامس في الحسن والقبح القبيح عندنا ما نهي عنه شرعا نهي تحريم او تنزيه والحسن بخلافه اي ما لم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله تعالى فانه حسن ابدا بالاتفاق واما فعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه ولا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس ذلك اي حسن الاشياء وقبحها عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعم المعتزلة بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة وقالت المعتزلة بل الحاكم بهما هو العقل والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته واما لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على احد الانحاء الثلثة وليس له ان يعكس القضية من عند نفسه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس الى الازمان والاشخاص والاحوال كان له ان يكشف عما تغير الفعل اليه من حسنه او قبحه في نفسه ولا بد اولا اي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والاثبات على شيء واحد فنقول وبالله التوفيق الحسن والقبح يقال لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان يقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال

بعكس النقيض الى قولنا كل ما لم يكن لم يشاء الله والثاني اعنى ما لم يشاء لم يكن دليل الاول
لانعكاسه بذلك الطريق الى قولنا كل ما كان فقد شاء الله احتجوا اي المعتزلة على انه تعالى
لا يريد الكفر والمعاصي بوجوه. فعلية الاول لو كان تعالى مريدا للكفر الكافر وقد امره بالايمان
فالآمر بخلاف ما يريد. يعد عند العقلاء سفها فيلزم السفه في احكام الله تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا قلنا لا نسلم ان الامر بخلاف ما يريد. يعد سفها وانما يكون كذلك لو كان
الغرض من الامر منحصرا في ايقاع المامور به وفيه وجوه ثلثة ان الاول ان الممتحن لعبده
هل يطيعه ام لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل اما الاول وهو ان الصادر منه امر حقيقة فلانه
اذا اتى العبد بالفعل يقال امتثل امر سيده واما الثاني وهو انه لا يريد الفعل منه فلانه
لا يحصل مقصوده. وهو الامتحان اطاع او عصى فلا سفه في الامر بما لا يريد. الامر الثاني انه اذا
عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل ان لم يظهر عصيانه فانه
يأمره بفعل تمهيدا للعذر ويريد عصيانه به فان احدا لا يريد ما يفضي الى قتله بل ما يخلصه
عنه فقد امر بخلاف ما يريده ولا سفه فان قيل الموجود ههنا صورة الامر لا حقيقته فان العاقل
لا يأمر بما يؤدي حصوله الى هلاكه اجيب بانه قد يأمر به اذا علم انه لا يحصل وكان في الامر
به فائدة بخلاف الارادة فانها لا يتعلق به اصلا الثالث ان الملجأ الى الامر قد يأمر ولا يريد
فعل المامور به بل يريد خلافه ولا يعد سفها الثاني من وجوه استدلالهم لو كان الكفر
مرادا لله لكان فعله والاتيان به موافقة لمراد الله فيكون طاعة مثابا به وانه باطل ضرورة من
الدين قلنا الطاعة موافقة الامر والامر غير الارادة وغير مستلزم لها لا تخلفها عنه في
الصور المذكورة قال الآمدي ويدل على ان موافقة الارادة ليست طاعة انه لو اراد تخصيص شيئا
من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق ارادة المريد ولا شعور للفاعل بارادته فانه لا يعد منه
طاعة له كيف والارادة كامنة والامر ظاهر ولهذا يقال في العرف فلان مطاع الامر ولا يقال
مطاع الارادة وقد ضايق بعض اصحابنا في العبارة فقال الكفر مراد بالكافر غير مراد من
الكافر لان القول الثاني ينبئ عن الرضى بالكفر دون الاول وهو لفظي لا طائل تحته الثالث
لو كان الكفر مرادا لله تعالى لكان واقعا بقضائه والرضى بالقضاء واجب اجماعا فكان الرضا
بالكفر واجبا واللازم باطل لان الرضى بالكفر كفر قلنا قلنا الواجب هو الرضى بالقضاء
لا بالمقضي والكفر مقضي لا قضاء والحاصل ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية
لا الى الفاعلية يعني ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايجاده اياه ونسبة
اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى

والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشيء باعتبار صدوره عن فاعله
وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء وهو
باطل اجماعا الرابع لو اراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنع عندكم كان الكافر مكلفا بالايمان تكليفا
بما لا يطاق لان الايمان ممتنع الصدور عنه ح قلنا الذي يمتنع التكليف به عندنا ما لا يكون
متعلقا للقدرة الكاسبة عادة اما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين واما لاستحالة
صدوره عن الانسان في مجاري العادات كالطيران في الجو واما لا يكون مقدورا بالفعل للمكلف
به والايمان في نفسه امر مقدور ويصح ان يتعلق به القدرة الكاسبة عادة وان لم يكن مقدورا بالفعل
للكافر لان القدرة عندنا مع الفعل لا قبله وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فان
المحدث مكلف بالصلوة اجماعا بهذه ولا يحصل لهم وربما احتجوا بآيات تدل على انه تعالى
لا يريد الكفر والمعاصي الاولى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا
حرمنا من شيء حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا اشركنا بارادة الله ولولا ارادة عدم اشراكنا لما اشركنا
ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد اسندوا كفرهم وعصيانهم الى ارادته تعالى كما تزعمون انتم ثم
انه تعالى رد عليهم مقالتهم وبين بطلانها وذمهم عليها بقوله كذلك كذب الذين من قبلهم قلنا
قالوا ذلك الكلام سخرية من النبي ودفعا لدعوته وتعللا لعدم اجابته وانقيادا لا تفويضا للكل
الى مشية الله فاصدر عنهم كلمة حق اريد بها باطل ولذلك ذمهم الله بالتكذيب لانهم قصدوا
به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لان ذلك الكلام في نفسه صدق و
حق وقال آخرا قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين فاشار الى صدق مقالتهم وفساد
غرضهم الثانية كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فانها تدل على ان ما كان سيئه اي معصية
فانه مكروه عند الله والمكروه لا يكون مرادا قلنا المراد كونه مكروها للعقلاء شكرا لهم اي في
مجاري عاداتهم لمخالفته المصلحة فليس قوله عند ربك ظرفا لقوله مكروها او المراد بقوله مكروها
كونه منهيا عنه مجازا وانما يرتكب هذا التجوز توفيقا للادلة اي جمعا بين هذه الآية وبين ما ذكرنا
من الدلائل الثالثة وما الله يريد ظلما للعباد مع ان الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الظلم
ليس مراد الله قلنا اي لا يريد ظلمه للعباد لا ظلم بعضهم على بعض فانه كائن ومراد خلاف
ظلمه عليهم فانه ليس بمراد ولا كائن بل نفرته تعالى عما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون
ظلما بل عدلا وحقا الرابعة والله لا يحب الفساد والفساد كائن والمحبة هي الارادة فالفساد
ليس بمراد قلنا بل المحبة ارادة خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومواخذة ونفي الخاص لا يستلزم
نفي العام الخامسة لا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة قلنا الرضى ترك الاعتراض و

ولا نزاع في ان هذا المعنى امر ثابت للصفات في نفسها وان مدركه عقل ولا تعلق له بالشرع
الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فان ما وافق الغرض كان حسنا وما خالفه كان
قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما اي عن الحسن والقبح بهذا المعنى
بالمصلحة والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما
لا يكون شيئا منهما وذلك ايضا عقلي اي مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار
فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق لغرضهم مفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم
فهذا الاختلاف على انه امر اضافي لا صفة حقيقية والا لم يختلف كما لا يتصور
كون الجسم الواحد اسود وابيض بالقياس الى شخصين الثالث تعلق المدح والثواب
بالفعل عاجلا واجلا او الذم والعقاب كذلك فما يتعلق به المدح في العاجل والثواب
في الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحا
وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد به ما
يشمل افعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك العقاب والثواب وهذا
المعنى الثالث هو محل النزاع فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواء ليس
ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت
كذلك بواسطة امر الشارع بها ونهيه عنها وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في
نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق فاعله مدحا وثوابا
او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم انها اي تلك الجهة المحسنة او المقبحة
قد تدرك بالضرورة من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب
النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم
ان ثم جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة
كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوف
على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل
بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن
الافعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من تقدم من
المتقدمين الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبيح جميعا
فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه

من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم الى اثبات صفة في القبيح
مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة به الى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه
انتفاء الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفيه اي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقا
فقال ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية واوصاف
اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تاديبا وظلما واحسن ما نقل عنهم
في العبارات الحاوية قول ابي الحسين القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله ان يفعله
اعتبر قيد التمكن منه احترازا عن فعل العاجز والملجأ فانه لا يوصف بقبح ولا حسن
وقيد العلم ليخرج عنه المحرمات الصادرة عن من لم تبلغه دعوة او عن من هو قريب العهد
بالاسلام واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر من شاهق الجبل فانه متمكن من
العلم بالله بالدلائل العقلية واراد بقوله ليس له ان يفعله ان الاقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء
ويتبعه اي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له احدهما انه فعل يستحق
الذم فاعله المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لانه لم يكن له ان يفعله وثانيهما انه فعل
هو على صفة تؤثر في استحقاق الذم اذ لو لم يكن كذلك كان للقادر العالم به ان يفعله والذم
قول او فعل او ترك فعل او فعل ينبئ عن اتضاع حال الغير وانحطاط شانه واذا تصورت
هذا التعريف نقول لنا على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وجهان الاول ان العبد
مجبور في افعاله واذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس فعلا اختياريا
لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا منا ومن الخصوم بيانه اي بيان كونه مجبورا ان العبد ان لم
يتمكن من الترك فذاك هو الجبر لان الفعل ح واجب والترك ممتنع وان تمكن من الترك
ولم يتوقف وجود الفعل منه على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب
مرجح وجوده على عدمه كان ذلك الفعل اتفاقيا صادرا بلا سبب يقتضيه فلا يكون اختياريا
لان الفعل الارادي لا بد له من ارادة جازمة مرجحة وان توقف وجود الفعل منه على مرجح لم يكن
ذلك المرجح من العبد والا نقلنا الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه وتسلسل ومع المرجح وجب
الفعل عنده اي عند المرجح الذي يتوقف عليه والا جاز الفعل والترك فاحتاج ح الى مرجح
آخر اذ لو لم يحتج اليه وصدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى كان اتفاقيا كما مر واذا احتاج
الى مرجح نقلنا الكلام اليه وتسلسل فيكون الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح اضطراريا
وعلى التقادير اعني امتناع الترك وكون الفعل اتفاقيا او اضطراريا فلا اختيار للعبد
في افعاله فيكون مجبورا فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالاجماع المركب

اما عندنا فلانه لامدخل للعقل فيهما واما عندهم فلانهما من صفات الافعال الاختيارية فان
قيل هذا اى استدلالكم على كون العبد مجبورا نصب للدليل فى مقابلة الضرورة اذ كل واحد
من العقلاء يعلم ان له اختيارا فى افعاله ويفرق بين الاختيارى والاضطرارى منها فلا يسمع
لانه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة وايضا فانه اى دليلكم ينفى قدرة الله تعالى لاطراد الدليل
فى افعاله والمقدمات المقدمات والتقدير التقدير فيقال انه لم يمكن من الترك فذاك وان لم
يمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح الى آخر ما مر فهذا نقض للدليل المذكور بافعاله تعالى وايضا فانه
اى هذا الدليل كما ينفى الحسن والقبح العقليين ينفى ايضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين
على ثبوت التكليف لانه اذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لانه تكليف بما لا يطاق
ونحن لا نجوزه والخصم وان جوزه فلا يقولون بوقوعه ولا يكون كل التكاليف كذلك اى
تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم والحاصل ان كون العبد مجبورا ينافى كونه مكلفا فلا
يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعى مع انهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو
جوابنا والاظهر ان يقال انه ينفى الشرعيين ايضا لانهما من صفات الافعال الاختيارية فان
حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا يوصف فى الشرع بحسن ولا قبح ويستلزم ايضا كون
التكاليف برمتها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل له وايضا فالمرجح الذى يتوقف عليه فعل العبد
داع له يقتضى اختياره الموجب للفعل وذلك لا ينفى الاختيار بل يثبته وهذا السؤال هو
المحل وما قبله اما نقض او فى حكمه قلنا اما الاول فان الضرورى وجود القدرة والاختيار
لا وقوع الفعل بقدرته واختياره واستدلالنا انما هو على نفى الثانى دون الاول فلا يكون
مصادما للضرورة واما الثانى وهو النقض بافعال البارى فالمقدمة القائلة بان الفعل
الواقع لا لمرجح اختيارى انما هى مقدمة الزامية بالنسبة الى المعتزلة القائلين بان قدرة العبد
لا تؤثر فى الفعل الا اذا انضم اليها مرجح يسمونه الداعى ونحن لا نقول بها فان الترجيح
بمجرد الاختيار المتعلق باحد طرفى الفعل لا لداع عندنا جائز ولا يخرج ذلك الفعل عن
كونه اختياريا كما تقدم فى مسئلة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين
المتساويين واذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى وايضا على تقدير
صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جاريا فى فعله تعالى لانا نختار انه متمكن
من الترك وان فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج الى مرجح آخر حتى
يلزم التسلسل فى المرجحات كما فى فعل العبد اذا كان مرجحه صادرا عنه اذ لا بد ان يكون الصادر
عنه حادثا محتاجا الى آخر فالمقدمة القائلة بان مرجح الفعل اذا كان صادرا عن فاعله لزم

التسلسل

التسلسل غير جارية فى حقه تعالى بل فى حق العبد والى ما قررناه اشار بقوله لمرجح فاعلية قديم
هو ارادته وقدرته المستندتان الى ذاته بل الحادثتان المتعلقتان بالفعلية وقت مخصوص
فان قلت مع ذلك المرجح القديم ان وجب الفعل امتنع الاختيار والا جاز ان يصدر
معه الفعل تارة ولا يصدر اخرى فيكون اتفاقيا كما فى العبد قلت لنا ان نختار الوجوب
ولا محذور لان المرجح الموجب ارادته المستندة الى ذاته بخلاف ارادة العبد فانها مستندة
الى غيره فاذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعا وقد مر هذا مرة مع الاشارة الى ما فيه من
شائبة الايجاب فلا يحتاج ذلك المرجح القديم الى مرجح حتى يتسلسل اذ المحوج الى المؤثر عندنا
الحدوث دون الامكان بخلاف مرجح فاعلية العبد فانه حادث محتاج الى مؤثر فان كان
مؤثره العبد تسلسل وان كان غيره كان مجبورا فى فعله واما الثالث وهو النقض بالحسن
والقبح الشرعيين فالجبر عندنا ان الواجب الشرعى تاثير قدرة الفاعل فيه بل يجب ان يكون
الفعل مما هو مقدور عادة اى يكون مما يقارنه القدرة والاختيار فى الجملة ولا يكون كذلك فى
الواجب العقلى عندكم اذ لا بد فيه من تاثير القدرة فلا يتجه علينا النقض الشرعى واما الرابع
وهو الحل فمقصودنا من دليلنا على كون العبد مجبورا او مضطرا ان العبد غير مستقل بايجاد
فعله من غير داع واختيار يترتب على ذلك الداعى ويوجب الفعل يحصل اى ذلك الداعى ما يترتب
عليه له بخلق الله تعالى اياه وقد سميناه اى عدم استقلاله بهذا المعنى وذلك كاف فى عدم الحكم بالحسن
والقبح عقلا اذ لا فرق بين ان يوجد الله الفعل فى العبد كما قال الشيخ وبين ان يوجد ما يجب
الفعل عنده كما قاله بعض اصحابه كامام الحرمين فى كونه مانعا من حكم العقل بالحسن والقبح عند الخصم فاذا
كان داعيه الى الايجاب الموجب للفعل من فعل الله تعالى فقد تم مطلوبنا الثانى من الوجهين
وانما ينهض حجة على غير الجبائى لو كان قبح الكذب ذاتيا اى لذاته اى بصفة لازمة لذاته لما تخلف
القبح عنه لان ما بالذات وكذا ما هو بواسطة لازم الذات لا يزول عن الذات وهو ظاهر واللازم
باطل فانه اى الكذب قد يحسن اذا كان فيه عصمة دم نبى من ظالم بل يجب الكذب لانه دفع
للظالم عن المظلوم ويذم تاركه قطعا فقد اتصف الكذب حينئذ بالحسن وكذا الحسن بل يجب
اذا كان فيه انجاء متوعد بالقتل ظلما لا بقاء الحسن والواجب هو العصمة والانجاء وقد
يحصلان بدون الكذب اذ يمكن ان يأتى بصورة الخبر بلا قصد الى الاخبار او يقصد بكلامه
معنى آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذبا فى نفس الامر ومن ثم قيل ان فى
المعاريض لمندوحة اى متسع عن الكذب للدفع كان الاتيان به قبيحا لا حسنا لانا نقول قد يضيق
السائل عليه فى السؤال حيث لا يمكن عدم القصد والتعريض ويوجه حمل كلامه فى مثل هذا

المقام على عدم القصد بالكلية او على قصد اى معنى كان لم يحصل الجزم بالقصد فى شئ من
الاخبار ولا يكون شئ منها كذبا اذ ما من كلام الا ويمكن ان يقدر فيه من الحذف والزيادة ما يصير
معه صادقا واذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لانه اعانة للظالم على ظلمه فلا يكون حسن
الصدق ايضا ذاتيا وكذا الحال فى سائر الافعال وللاصحاب فى ابطال التحسين والتقبيح
العقليين مسالك نذكرها ونشير الى وجه ضعفها احدها من قال لاكذبن غدا فاذا
جاء الغد فكذبه اما حسن فليس الكذب قبيحا لذاته واما قبيح فتركه حسن مع انه اى تركه
يستلزم كذبه فيما قاله امس ومستلزم القبيح قبيح فيلزم ان يكون هذا الترك حسنا
وقبيحا وهو باطل فتعين الاول وهو ان لا يكون قبح الكذب ذاتيا لا نقلابه حسنا وهو المطلوب
قلنا لا نم ان مستلزم القبيح قبيح لان الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فيتعدد جهة
الحسن والقبح فيه وانه غير ممتنع فيكون مثلا الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على
ما هو به حسنا ومن حيث استلزامه للقبيح الذى هو الكذب فيما قاله امس قبيحا ومثل
ذلك جائز عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينهض هذا المسلك حجة
عليهم كما ان الوجه الثانى كذلك او يتجه هنا ان يقال لم يتخلف القبح عن الكذب بل هو قبيح باعتبار
تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والانجاء وقد يناقش على ذلك
او نلتزم قبحه اى قبح كلامه فى الغد مطلقا لانه قبيح اما لذاته ان كان كاذبا واما لاستلزامه
القبيح ان كان صادقا ونقول الحسن كالكلام الصادق فيما نحن فيه انما يحسن اذا لم يستلزم
القبيح وانت خبير بان انقلاب الحسن الى القبيح انما يتأتى على القول بالوجوه الاعتبارية
فضعف هذا المسلك انما يظهر اذا جعل دليلا على بطلان مذاهب المعتزلة كلها الثانى من المسالك
الضعيفة من قال زيد فى الدار ولم يكن زيد فيها فقبح هذا القول اما لذاته وحده او مع عدم
كون زيد فى الدار اذ لا قائل بقسم ثالث والقسمان باطلان فالاول لاستلزامه قبحه وان
كان زيد فى الدار والثانى لانه يستلزم كون العدم جزء علة الوجودى قلنا قد يكون قبحه
مشروطا بعدم كون زيد فى الدار والشرط لا يمتنع ان يكون عدميا الثالث قبح اى قبح الكلام
الكاذب لكونه كذبا ان قام بكل حرف منه فكل حرف كذب اذ المفروض انه متصف بالقبح
المعلل بالكذب وهو محال لان الكذب من صفات الخبر وبطلانه ظاهر وان قام بالمجموع فلا وجود
له لعدم اجتماعها اى ترتب الحروف وتقضى المتقدم منها عند حصول المتأخر واذا لم يكن للمجموع وجود
فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذى هو صفة ثبوتية فالمقصود ردد فى نفس القبح هل هو قائم بكل
حرف او بمجموعها واما الآمدى فانه قال لو كان الخبر الكاذب قبيحا عقلا فالمقتضى لقبحه اما ان يكون

صفة

صفة لمجموع حروفه او لاحادها والاول باطل لان ما لا وجود له لا يتصف بصفة مقتضية لامر ثبوتى
لان المقتضى للقبح لا بد ان يكون ثبوتيا فلا يكون صفة للعدم والثانى باطل لان مقتضى قبح الخبر الكاذب
انما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف والا كان كل حرف خبرا وهو محال قلنا هو اى القبح
من صفات النفسية لا من صفات المعنوية فلا يستدعى صفة يكون هو معللا بها كما هو مذهب
بعضهم القائلين بان حسن الافعال او قبحها لذواتها لا لصفات حقيقية قائمة بها وهذا الجواب
انما يتجه على تقرير الآمدى واما على تقرير الكتاب فينبغى ان يقال ليس يلزم من كون القبح
ذاتيا اى مستندا الى ذات الشئ ان يكون موجودا خارجيا حتى يمتنع وقوعه صفة لامر عدمى لجواز
ان يقتضى ذات الشئ اتصافه بصفة اعتبارية يستحيل انفكاكها عنه او يقوم القبح بكل حرف
بشرط انضمام الآخر اليه فيتجه لكونه جزء خبر كاذب او يقوم القبح بالمجموع لكونه كاذبا فما هو
جوابكم فهو جوابنا فى قيام القبح به الرابع كونه اى كون الفعل قبيحا ليس نفس ذاته ولا جزءه منها
لتعقلها دونه بل زائد عليها وانه موجود لانه نقيض اللاقبح القائم بالمعدوم فيلزم قيام
المعنى الذى هو القبح بالمعنى الذى هو الفعل قلنا قد سبق الكلام على مقدماته بان نقيض العدمى
لا يجب ان يكون موجودا فان نقيض المتنقضين انما يستحيل الصدق دون الوجود وايضا
لا نم امتناع قيام العرض بالعرض اذ لم يقم عليه دليل كما عرفت مع انتقاضه بالامكان والحدوث
فان هذا الدليل اورد بعينه على كون القبح امرا موجودا جاريا فيهما مع كونهما اعتباريين الخامس
علة القبح حاصل قبل الفعل ولذلك يقبح ان يفعله فلولا ان ما يقتضى قبحه حاصل وجوده لم يكن كذلك
ويلزم تقدم قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم لان مقتضى القبح صفة وجودية وقد يقال لو كان
القبح ذاتيا لزم تقدم المعلول على علته لان قبح الفعل حاصل قبله لما عرفت وعلته اما ذات الفعل
او صفته وليس شئ منهما حاصلا قبله قلنا لا نم ان القبح او علته حاصل قبل الفعل بل الحكم
العقلى باتصافه بالقبح وبما يقتضيه اذا حصل وهذا الحكم هو المانع من فعله والاقدام على الاتصاف
بالقبح او ما يقتضيه على ان القدماء منهم زعموا ان الذوات ثابتة متقررة فى الازل فيصح عندهم
اتصافها بالصفات الثبوتية ثم للمعتزلة فى المسئلة طريقان حقيقيان وطريقان الزاميان اما
الحقيقيان فاحدهما ان الناس طرا يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل
الانبياء بغير حق وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والايمان وعصمة الانبياء
من انواع الايذاء وليس ذلك الجزم منهم بالقبح او الحسن بالشرع اذ يقول به غير المتشرع ومن لا
يتدين بدين اصلا كالبراهمة ولا العرف اذ العرف يختلف بالامم على حسب اختلافهم وهذا الذى
ذكرناه لا يختلف بل الامم قاطبة متفقون عليه والجواب ان ذلك اى جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح

في الامور المذكورة بمعنى الملايمة والمنافرة او صفة الكمال والنقص مسلم اذ لا نزاع لنا في
انهما بهذين المعنيين عقليان وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع على انه قد يقال جاز ان يكون هناك
عرف عام هو بعينه مبدا لذلك الحكم المشترك وثانيهما ان من عنّ له تحصيل غرض من الاغراض
واستوى فيه الصدق والكذب فانه يوثر الصدق قطعا بلا تردد وتوقف فلولا ان
حسنه مركوز في عقله لما اختاره كذلك وكذا من راى شخصا قد اشرف على الهلاك وهو قادر
على انقاذه قطعا واستغرق في ذلك طوقه وان لم يرج منه ثوابا ولا شكورا كما اذا كان
المنقذ طفلا او مجنونا وليس ثمه من يراه ولا يتصور منه غرضا من جذب نفع او دفع ضير
بل ربما يتضرر فيه بتعب شاق فلم يبق هناك حامل سوى كون الانقاذ حسنا في نفسه الجواب
اما حديث اختيار الصدق فلانه قد تقرر في النفوس كونه ملايما لمصلحة العالم وكون
الكذب منافرا لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملايمة تلك
المصلحة لا لكونه حسنا في نفسه واما حديث الانقاذ فذلك لرقة الجنسية وذلك مجبول
في الطبيعة وسببه انه يتصور في حق نفسه اي يتصور اشرافه على الهلاك فيستحسن فعل
المنقذ له اذا قدره فيجره ذلك الى استحسانه من نفسه في حق الغير واما الطريقان
الالزاميان فاحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من ان القبح انما هو لاجل
النهي الذي لا يتصور في افعاله لحسن اي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك ابطال الشرايع وبعثة
الرسل بالكلية لانه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذبا فلا يمكن ح تميز النبي عن المتنبي
فلا يثبت الاحكام الشرعية وتنتفي فايدة البعثة وانه باطل اجماعا وحسن منه ايضا
خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سد باب النبوة الجواب ان
مدرك امتناع الكذب منه تع عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه ان لا يعلم
امتناعه منه اذ يجوز ان يكون له مدرك آخر وقد تقدم هذا في مباحث كونه تع متكلما
اذ دلالة المعجزة على صدق المدعي عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في ساير العلوم
العادية التي ليست نقايضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يديه مع ان
كذبه ممكن في نفسه فلا يلزم التباس وسياتي وثانيهما الاجماع على تعليل الاحكام الشرعية بالمصالح
والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الاحكام
بها وفي منعه سد باب القياس وتعطيل اكثر الوقايع عن الاحكام وانتم لا تقولون به
قلنا استناد العقل الى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مر من ان المصلحة
والمفسدة راجع الى ملايمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في انه عقلي نعم رعايته تع في احكامه

مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناء على اصلنا
واصلكم وقد يحتج بلزوم افحام الانبياء وعجزهم عن اثبات نبوتهم على تقدير كون الحسن
والقبح شرعيين وقد مر في باب النظر من الموقف الاول فرع اذا ثبت ان الحاكم بالحسن
والقبح هو الشرع دون العقل ثبت ان لا حكم من الاحكام الخمسة وما ينتهي اليها للافعال
قبل الشرع واما المعتزلة فقالوا ما يدرك جهة حسنه او قبحه بالعقل من الافعال التي
ليست اضطرارية ينقسم الى الاقسام الخمسة لانه ان اشتمل تركه على مفسدة فواجب او
فعله فحرام والا فان اشتمل فعله على مصلحة فمندوب او تركه فمكروه والا اي وان لم
يشتمل شيء من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح واما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه
ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكم خاص تفصيلي في فعل فعل اذ لم يعرف فيه جهة تقتضيه
واما على سبيل الاجمال في جميع تلك الافعال فقيل بالحظر والاباحة والتوقف دليل
الحظر انه تصرف في ملك الغير بلا اذنه لان الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد
الجواب الفرق فانه يتضرر الشاهد دون الغايب وايضا حرمة التصرف في ملك الشاهد
مستفادة من الشرع دليل الاباحة وجهان احدهما انه تصرف لا يضر المالك فيباح كالاستظلال
بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته الجواب ان الاصل ثبت بالشرع وحكم
العقل فيه اي في الاصل بالمتنازع فيه ممنوع بل انما الحكم فيه بمعنى الملايمة وموافقة الغرض والمصلحة
ثانيهما انه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المشتهى به من الثمار المطعومة وغيرها
فالحكمة تقتضي اباحة الاستمتاع والا كان خلقه عبثا وكيف يدرك بالعقل ان ما هو الا كمن يغترف
غرفة من بحر لا ينزف لدفع عطشه المهلك اترى العقل يحكم بمنع اكرم الاكرمين وتكليفه
التعرض للهلاك كلا الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك
وهذه منفعة جليلة او خلقه لغرض آخر لا نعلمه واما التوقف فيفسر تارة بعدم الحكم وحرمة
الاباحة او بالامنع منه فمباح الا ان يشترط في الاباحة الاذن فيرجع الى كونه حكما شرعيا
لا حكما عقليا وكلامنا فيه وانما يتجه هذا اذا اشترط اذن الشارع لا اذن العقل وربما يقال هذا
التفسير جزم بعدم الحكم لا توقف الا ان يراد توقف العقل عن الحكم ويفسر تارة بعدم العلم
اي هناك حظر او اباحة لكن لا نعلمه وهذا امثل من التفسير الاول المشتمل على نوع تكلف في معنى
التوقف لا يعرف لكن عدم العلم لا لتعارض الادلة اذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على احد
هذين الحكمين بعينه **المقصد السادس** اعلم ان الامة قد اجمعت اجماعا مركبا على ان الله تع لا يفعل
فعل القبيح ولا يترك الواجب فلا يتصور منه فعل قبح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو

ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبح منه

ان يكون الآخر لوجوب دوامه كالثواب وذلك لان انقطاعه يوجب الما فيستحق
بهذا الالم عوضا آخر ويتسلسل ورد بجواز عدم شعوره بالانقطاع الثاني هل يدوم اللذة المبذولة
عوضا كما يدوم الثواب او ينقطع اي هل يجب دوامه او يجوز انقطاعه وهو اصل الخلاف
الاول وقد عرفت توجيهه هناك الثالث هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط
الثواب او لا فمن قال بالاحباط تمسك بانه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقت
من الاوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق او الكفر والجمع بينهما مح
ومن لم يقل به ذهب الى انه عوض اهل النار باسقاط جزء من عذابهم بحيث لا يظهر لهم
التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الاوقات كيلا يعلم بانقطاع التخفيف الرابع
هل يجوز ايضا ما يوصل عوضا للايلام ابتداء بلا سبق الم ام لا يجوز الخامس على
الجواز هل يولم ليعوض او يكون ذلك مع امكان الابتداء به على طريق التفضل مخالفا للحكمة
السادس على المنع هل يولم ليعوض عوضا زايدا فيكون لطفا له ولغيره اذ يصير
ذلك الايلام عبرة لم يتوجه عن القبيح يعني ان المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل
عوضا اختلفوا فجوز بعضهم الايلام بمجرد التعويض واعتبر آخرون ان يكون مع التعويض
شيء آخر وهو ان يكون الايلام لطفا زاجرا له ولغيره وقيدوا العوض بالزايد لانهم
صرحوا بان العوض من الله تع يجب ان يكون زايدا بحيث يرضى كل عاقل بتحمل ذلك
الالم لاجل ذلك العوض والمذكور في كلام الآمدي هو ان المانعين من جواز التفضل
جوزوا الالم بمجرد التعويض كالجبائي وابي الهذيل وقدماء المعتزلة والمجوزين له لم
يجوزوا الايلام بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها الطافا في
نجو عاو عن غوايته وذهب عباد الضيمري الى جواز الالام لمحض الاعتبار من غير
تعويض وذهب ابو هاشم الى ان الالام لا يحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل
بمثل العوض الا اذا علم الله انه لا ينفعه الا بجهة التعويض فعليك بالتامل في مطابقته
لما في الكتاب السابع البهايم هل تعوض عما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حيوتها
وتمتانها عن امثالها التي لا يقاس مثلها او لا يعوض وان عوضت فهل ذلك
التعويض في الدنيا او في الآخرة واذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة او في غيرها
وان كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل يعقل به انه جزاء وانه دايم غير منقطع هذه
اختلافاتهم على ان منهم من انكر لحوق الالم للبهايم والصبيان مكابرة وهربا من
التزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها **المقصد السابع تكليف ما لا يطاق**

جائز لما قدمنا آنفا في المقصد السادس من انه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء اذ يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه ومنعه المعتزلة لقبحه عقلا كما في الشاهد فان من
كلف الاعمى نقط المصاحف والزمن المشي الى اقصى البلاد والعبد الطيران الى السماء
عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كامر الجماد الذي لا شك في كونه سفيها واعلم ان
ما لا يطاق على مراتب ادناها ان يمتنع الفعل لعلم الله تع بعدم وقوعه او تعلق ارادته
او اخباره بعدمه فان مثله لا يتعلق به القدرة الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل
لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة يتعلق به حال وجوده
عندنا والتكليف بها جائز بل واقع اجماعا والا لم يكن العاصي والكافر مكلفا بالايمان
وترك الكبائر بل لا يكون تارك المامور به عاصيا اصلا و[illegible] معلوم [illegible] من الدين ضرورة
واقصاها ان يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب [illegible] واعدام [illegible] وجواز
التكليف به فرع تصوره وهو مختلف فيه فمنهم من قال لو لم يتصور الممتنع لذاته لامتنع الحكم
عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام الجارية ومنهم من قال
طلبه يتوقف على تصوره واقعا اي ثابتا لان الطالب لثبوت شيء لا بد ان يتصوره اولا
مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اي التصور على وجه الوقوع و
الثبوت منتف ههنا اي في الممتنع لنفس مفهومه فانه يستحيل تصوره ثابتا وذلك لان
ماهيته من حيث هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما يقتضيه ذاته لذاته
لا يكون تصورا له بل لشيء آخر فمن تصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون تصورا للاربعة
قطعا بل الممتنع لذاته انما يتصور على احد الوجهين اما سلبيا بمعنى انه ليس لنا شيء موهوم
او محقق هو اجتماع الضدين او بالنسبة بمعنى ان يتصور اجتماع المختلفين كالسواد
والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون حاصلا بين الضدين وذلك اي تصوره على احد
هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لانه غير متصور وقوعه وثبوته لاستلزام
لو صح ابن سينا به اي بان تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم ولعله معنى
قول ابي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له كما اشرنا اليه هناك ايضا ولعله مراد من قال
المستحيل لا يعلم اي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته المرتبة الوسطى من مراتب ما لا
يطاق ان لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه
بان لا يكون من جنس ما يتعلق به كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق
بايجاد الجواهر اصلا ام لا بان يكون من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف

فيمنع منه بتركه وما يجب عليه فعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتفق عليه فرع المسئلة المقدمة
اعني قاعدة التحسين والتقبيح اذ لا حكم بقبح القبيح منه ووجوب الواجب عليه الا العقل
فمن جعله حاكما بالحسن والقبح قال بقبح الافعال منه ووجوب بعضها عليه ونحن قد
ابطلنا حكمه وبينا فيما تقدم انه الحاكم فيحكم ما يريد ويفعل ما يشاء لا وجوب عليه كما لا قبح
عنه ولا استقباح منه واما المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى بناء على اصلهم امورا فنذكرها
ههنا ونبطلها بوجوه مخصوصة بها وان كان ابطال اصلها كافيا في ابطالها الاول اللطف
وفسره بعضهم بانه الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية
ولا ينتهي الى حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى
الطاعة والبعد عن المعصية فيقال لهم هذا الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف
منتقض بامور لا تحصى فانا نعلم انه لو كان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف
وينهى عن المنكر وكان حكام الاطراف مجتهدين متقين لكان لطفا وانتم لا توجبون
على الله بل تجزمون بعدمه فلا يكون واجبا عليه الثاني من الامور التي اوجبوها الثواب
على الطاعة لانه المستحق للعبد على الله تعالى بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع عليه تعالى
واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا ولان التكليف اما لا لغرض وهو عبث
وانه قبيح خصوصا بالنسبة الى الحكيم تعالى واما لغرض اما عائد الى الله وهو منزه
عنه او الى العبد اما في الدنيا وانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة وهو اما اضراره
وهو باطل اجماعا وقبيح من الجواد الكريم واما نفعه وهو المطلوب لان ايصال ذلك النفع
واجب لئلا يلزم نقض الغرض فيقال لهم الطاعة التي كلف بها لا تكافئ النعم السابقة
لكثرتها وعظمها وحقارة افعال العبد وقلتها بالنسبة اليها وما ذكرتم الا كمن يقابل
نعمة الملك عليه بالاجرة تحريك انملته فكيف يحكم العقل بالمجازاة الثواب عليه واستحقاقه
اياه واما التكليف فنختار انه لا لغرض ولا استحالة فيه كما سبق عن قريب وهو لغرض
نفعهم كالكافرين ونفع اخرين كالمؤمنين كما هو الواقع وليس ذلك على سبيل الوجوب بل
تفضل على الابرار وعدل بالنسبة الى الفجار الثالث من تلك الامور العقاب
على المعصية زجرا عنها فان في تركه التسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح كما في الشاهد
اذا كان له عبدان مطيع وعاص وفيه اي في تركه ايضا اذن لله تعالى في المعصية
واغراء لهم بها وذلك لانه تركب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم التكليف بانه يعاقب
على ارتكاب القبيح عقابا لا يجوز الاخلال به بل جوز ترك العقاب لكان ذلك

اذنا

اذنا من الله سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل اغراء لها وهو قبيح يستحيل
صدوره من الله تعالى فيقال لهم العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه العقل
وترك العقاب لا يستلزم التسوية فان المطيع مثاب دون العاصي وحديث الاذن
والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف جدا بمعنى انه ليس يلزم من
جواز ترك العقاب على المعصية اذن فيها واغراء وانما يلزم ذلك اذا لم يكن ظن العقاب
راجحا على تركه اذ مع رجحانه لا يمنع من مجرد تجويز تركه تجويزا مرجوحا الاذن والاغراء
كان جواز تركه بل وجوبه على تقدير انابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمهما
الرابع من الامور الواجبة عندهم الاصلح للعبد في الدنيا فيقال لهم الاصلح للكافر الفقير
المعذب في الدنيا والاخرة ان لا يخلق مع انه مخلوق فلم يراع في حقه ما كان اصلح فلا
يكون الاصلح واجبا عليه وكانه شرعه يجري بالقلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الاصلح
على الله سبحانه قال الاشعري لاستاده ابي علي الجبائي ما تقول في ثلثة اخوة عاش احدهم
في الطاعة واحدهم في المعصية ومات احدهم صغيرا فقال يثاب الاول بالجنة ويعاقب
الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب قال الاشعري فان قال الثالث يا رب
لو عمرتني فاصلح فادخل الجنة كما دخلها اخي المؤمن قال الجبائي يقول الرب كنت اعلم
انك لو عمرت لفسقت وافسدت فدخلت النار قال فيقول الثاني يا رب لم لم تمتني
صغيرا لئلا اذنب فلا ادخل النار كما امت اخي فبهت الجبائي فترك الاشعري
مذهبه الى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا اول ما خالف فيه
الاشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه
الخامس من تلك الامور العوض على الالام فانهم قالوا الالم ان وقع جزاء لما صدر من
العبد من سيئة كالم الحد لم يجب على الله عوضه والا اي وان لم يقع جزاء فان كان
الايلام من الله وجب العوض عليه وان كان من مكلف اخر فان كان له حسنات اخذ
من حسناته واعطي المجني عليه عوضا لايلامه وان لم يكن له حسنات وجب على الله
اما صرف المولم عن ايلامه او تعويضه من عنده بما يوازي ايلامه اي لا ينقص عن ايلامه
بنى احترازا عما دونه لا يعافيه ولهم بناء على هذا الاصل الذي هو وجوب العوض المعروف
عندهم بانه نفع مستحق خال عن التعظيم والاجلال اختلافات ركيكة شاهدة بفساده
اي بفساد الاصل الاول قالت طائفة كابي هاشم واتباعه جاز ان يكون العوض في الدنيا
اذ لا يجب دوامه وقال اخرون كالعلاف والجبائي وكثير من متقدميهم بل يجب

لا يتعلق به كحمل الجبل والطيران الى السماء فهذا اى التكليف بما لا يطاق عادة نجوزه
نحن وان لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنعه المعتزلة لكونه
قبيحا عندهم وبه اى بما ذكرناه من التفصيل وتحرير محل النزاع فيه تعلم ان كثيرا من ادلة
اصحابنا مثل ما قالوه فى ايمان ابى لهب وكونه مامورا بالجمع بين المتناقضين نصب فى
الدليل فى غير محل النزاع اذ لا يجوزه احد ولقائل ان يقول ما ذكره يدل على ان جواز التكليف
بالممتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا منا قالوا بوقوع تصوره فيشعر بان هؤلاء يجوزونه
المقصد الثامن فى ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض اليه ذهب الاشاعرة
وقالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشئ من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة
الحكماء وطوائف الالهيين وخالفهم فيه المعتزلة وذهبوا الى وجوب تعليلها فالت
الفقهاء لا يجب ذلك لكن افعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا واحسانا لنا فى اثبات
مذهبنا بعد ما بينا انه لا يجب عليه تعالى شئ ولا يجب ان يكون فعله معللا بغرض ولا يقبح
منه شئ فلا يقبح ان يخلو افعاله عن الاغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة وجهان
يبطلان المذهبين معا اعنى وجوب التعليل ووقوعه تفضلا احدهما لو كان فعله
لغرض من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة لكان هو ناقصا لذاته مستكملا بتحصيل
ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما يستوى
وجوده وعدمه بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على
الفعل وسببا لاقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح
للفاعل واليق به من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا
بدونه فان قيل لا نسلم الملازمة لان الغرض قد يكون عائدا الى الفاعل فيلزم ما ذكرتم
من النقصان والاستكمال وقد يكون عائدا الى غيره فلا يلزم ذلك بل يلزم من كونه فاعلا
لغرض ان يكون من قبيل الاول اذ ليس كل من يفعل لغرض يفعله لنفسه بل ذلك فى حقه تعالى
عن التضرر والانتفاع فيتعين ان يكون غرضه راجعا الى العباد وهو الاحسان اليهم بتحصيل
مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور فى ذلك قلنا نفع غيره والاحسان اليه ان كان
اولى بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام لانه تعالى يستفيد بذلك النفع والاحسان
ما هو اولى به واصلح له والا اى وان لم يكن اولى بل كان مساويا او مرجوحا لم يصلح ان يكون
غرضا له لما مر من العلم الضرورى بذلك بل نقول كيف يدعى تعليل وجوب افعاله بمنافع
العباد وانا نعلم ان خلود اهل النار فى النار من فعل الله تعالى ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم

معصد الثامن فى ان افعاله ليس معلل بالغرض

الجهابذة جمع جهبذ وهى الحاذق الماهر

٣ز

ضرورة ثانيهما اى ثانى الوجهين ان الغرض الفعل امر خارج عنه يحصل تبعا للفعل وبتوسطه
اى يكون للفعل مدخل فى وجوده وهذا محال لا يتصور فى افعاله تعالى اذ هو فاعل لجميع الاشياء
ابتداء كما بيناه فيما سلف فلا يكون شئ من الكائنات والحوادث الا فعلا له صادرا عنه
بتاثير قدرته فيه ابتداء بلا واسطة لا غرضا لفعل آخر له مدخل فى وجوده بحيث يحصل
ذلك الشئ الا به ليصلح ان يكون غرضا لذلك الفعل حاصلا بتوسطه وليس جعل البعض من
افعاله وآثاره غرضا اولى من البعض الآخر اذ لا مدخل لشئ منهما فى وجود الآخر على تقدير
استنادهما بأسرهما اليه على سواء فجعل بعضها غرضا من بعض آخر دون عكسه تحكم بحت
فلا يتصور تعليل افعاله اصلا وايضا اذا عللت افعاله بالاغراض فلا بد من الانتهاء
الى ما هو الغرض والمقصود فى نفسه والا تسلسلت الاغراض الى ما لا نهاية لها ولا يكون
ذلك الذى هو غرض ومقصود فى نفسه لغرض آخر لانه خلاف المفروض واذا جاز
ذلك بطل القول بوجوب الغرض اذ قد انتهى افعاله الى فعل لا غرض له وهو الذى كان
مقصودا فى نفسه وقد يقال لا يجب فى الغرض كونه مغايرا بالذات بل يكفيه التغاير
الاعتبارى احتجوا اى المعتزلة على وجوب الغرض فى افعاله تعالى بان الفعل الخالى عن الغرض
عبث وانه قبيح بالضرورة يجب تنزيه الله تعالى عنه لكونه عالما بقبحه واستغنائه عنه فلا بد
اذن فى فعله من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والسفه قلنا فى جوابه ان اردتم
بالعبث ما لا غرض فيه من الافعال فهو اول المسئلة المتنازع فيها اذ نحن نجوز ان
يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه اصلا وانتم تمنعونه وتعبرون عنه بالعبث فلا يجديك
نفعا وان اردتم بالعبث امرا آخر فلا بد لكم اولا من تصويره اى تصوير ذلك الامر الآخر
حتى نفهمه ونتصوره ثم لا بد ثانيا من تقريره اى تقرير تبيين ثبوت ذلك المفهوم للفعل
على تقدير خلوه من الغرض ثم لا بد ثالثا من الدلالة على امتناعه اى استحالة الفعل المتصف
بذلك المفهوم الآخر على الله سبحانه حتى يتم لكم مطلوبكم وقد يقال فى الجواب ان العبث ما
كان خاليا عن الفوائد والمنافع وافعاله تعالى محكمة متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا
تحصى راجعة الى مخلوقاته تعالى لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية
لفاعليته فلا يكون اغراضا له ولا عللا غائية لافعاله حتى يلزم استكماله بها بل يكون
غايات ومنافع لافعاله وآثارا مترتبة عليها فلا يلزم ان يكون شئ من افعاله عبثا خاليا
عن الفوائد وما ورد من الظواهر الدالة على تعليل افعاله فهو محمول على الغاية والمنفعة
دون الغرض والعلة الغائية تذنيب اذا قيل لم انتم قد وجبتم الغرض فى افعاله تعالى

لكن هذا بحث لغوى لا فائدة فيه ههنا وقال الامام الرازى المشهور عن اصحابنا ان
الاسم هو المسمى وعن المعتزلة انه التسمية وعن الغزالى انه مغاير لهما لان النسبة وطرفيها
مغايرة قطعا والناس قد طولوا فى هذه المسئلة وهو عندى فضول لان الاسم هو اللفظ
المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ
الجدار مغاير لحقيقة الجدار وقد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ الدال على المعنى
المجرد عن الزمان ومن جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا
الاسم والمسمى قال فهذا ما عندى فى هذه المسئلة المقصد الثانى فى اقسام الاسم اعلم ان الاسم
الذى يطلق على الشئ اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشئ من حيث هو هو
او جزئها او من وصفها الخارجى او من الفعل الصادر عنه فهذه هى اقسام الاسم على
الاطلاق ثم ننظر ايها يمكن فى حقه تعالى اما الماخوذ من الذات فمتفرع تعقلها وقد
تكلمنا فيه فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوز ان يكون له تعالى اسم بازاء حقيقته
المخصوصة ومن ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز له اسما ماخوذا من ذاته لان وضع
الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل ويفهم فلا يتصور
اسم بازائه وفيه بحث لان الخلاف فى تعقل كنه ذاته ووضع الاسم لا يتوقف عليه
اذ يجوز ان يعقل ذات ما بوجه من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها
باعتبارها لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححا للوضع وخارجا عن مفهوم الاسم على ما
مر من ان لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه واما الماخوذ من
الجزء كالجسم للانسان مثلا فمحال عليه تعالى لما بينا من ان الوجوب الذاتى ينافى التركيب
فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه واما الماخوذ من الوصف الخارجى الداخل
فى مفهوم الاسم فجائز فى حقه تعالى ثم هذا الوصف قد يكون حقيقيا كالعليم وقد يكون
اضافيا كالماجد بمعنى العالى وقد يكون سلبيا كالقدوس واما الماخوذ من الفعل فجائز
فى حقه تعالى ايضا وهذه الاقسام المذكورة للاسم من اقسامه البسيطة وقد يتركب ثنائيا
واكثر وستطلع على امثلتها فيما نتبعه من المقصد الثالث المقصد الثالث تسميته تعالى
بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه وليس الكلام فى اسماء الاعلام
الموضوعة فى اللغات انما النزاع فى الاسماء الماخوذة من الصفات والافعال فذهب المعتزلة
والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق
عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعى او لم يرد وكذا الحال

المقصد الثانى فى اقسام الاسم

تكلمنا

المقصد الثالث فى تسمية الله بالاسماء الحسنى

فى الافعال

فى الافعال وقال القاضى ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه
عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه فمن ثم لم يجز ان يطلق عليه
لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لان الفقه فهم
غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لان العقل علم مانع
عن الاقدام على ما لا ينبغى ماخوذ من العقال وانما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعى الى ما لا
ينبغى ولا لفظ الفطن لان الفطانة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فيكون مسبوقة
بالجهل ولا لفظ الطبيب لان الطب يراد به علم ماخوذ من التجارب الى غير ذلك من الاسماء
التى فيها نوع ايهام بما لا يصح فى حقه وقد يقال لا بد مع نفى ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم
حتى يصح الاطلاق بلا توقيف وذهب الشيخ ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو
وذلك للاحتياط احترازا عما يوهم باطلا لعظم الخطر فى ذلك فلا يجوز الاكتفاء فى عدم
ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع والذى ورد فيه التوقيف
فى المشهور تسعة وتسعون اسما وقد ورد فى الصحيحين ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما
مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة وليس فيهما تعيين تلك الاسماء لكن الترمذى و
البيهقى عيناها كما فى الكتاب وانما قال فى المشهور اذ قد ورد التوقيف بغيرها اما
فى القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والاعلى
والاكرم واحسن الخالقين وارحم الراحمين وذى الطول وذى القوة وذى المعارج الى غير ذلك
واما فى الحديث فكالحنان والمنان وقد ورد فى رواية ابن ماجة اسماء ليست فى الرواية المشهورة
كالتام والقديم والوتر والشديد والكافى واحصاؤها اما حفظها لانه انما يحصل بتكرار مجموعها
وتعدادها مرارا واما ضبطها حصرا وتعدادا او علما وايمانا وقياما بحقوقها وبالجملة
فلنحصها احصاء طمعا فى دخول الجنة فيقول الله وهو اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره
اى لا يطلق على غيره اصلا قيل هو علم جامد لا اشتقاق له وهو احد قولى الخليل وسيبويه
والمروى عن ابى حنيفة رح والشافعى رح واختاره الخطابى والغزالى وقيل مشتق واصله
الاله حذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله بفتح اللام اى عبد وهو المراد بقوله اذا
تعبد وقيل الاله ماخوذ من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية هى كونه معبودا للخلائق
ومحارا للعقول وقيل معنى الاله هو القادر على الخلق فيرجع الى صفة القدرة وقيل هو الذى لا يكون
الا ما يريد وقيل من لا يصح التكليف الا منه فمرجعه على هذين الوجهين صفة سلبية فعلية والصحيح ان
لفظ الله على تقدير كونها فى الاصل صفة فقد انقلبت علما مشعرا بصفات الكمال للاشتهار الرحمن

على الحيرة

فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها الله لتعاليه عنه ولا للعبد لانها
مشقة بلا حظ قالوا الغرض منها عايد الى العباد وهو تعويض العبد الى الثواب
فى الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم اى منفعة دائمة مقرونة بتعظيمه و
اكرامه وهو اى التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا الا ترى
ان السلطان اذا امر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح
منه اصلا بل يعد جودا وفضلا واغناء للفقير وتبعيدا له عن ساحة الهوان
بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وامرا خادمه
بتقبيل انامله استقبح منه ذلك وذمه العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة
الدراية فالله سبحانه لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام
منه ومن الملائكة المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق
كلفهم بما يستحقونه به فقال لهم لا نم ان التفضل بالثواب قبيح بل لا قبح هناك اصلا
ولو سلم قبحه فانما قبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فانه يجوز ان يتفضل
به كما تفضل على عباده بما لا يحصى من النعم فى الدنيا وان جبر بان المستقبح عندهم هو
التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صورناه لكنه سند للمنع فلا يجدى نفعا
وان سلم قبحه من الله ايضا فيمكن التعويض له اى للثواب بدون هذه المشاق العظيمة
اذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضا مساويا لها الا يرى ان فى التلفظ بكلمة الشهادة
من الثواب اكثر من العبادات الشاقة كالصلوات والصيام وكذا الكلمة المتضمنة
لانجاء نبى من ظالم يريد اهلاكه او تمهيد قاعدة خير او دفع شر عام يستحق
بها الكل من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات وان كانت اشق
منها وما روى من ان افضل العبادات احمزها اى اشقها فذلك عند التساوى
فى المصالح فلا ينافى ان يكون الاخف الاسهل اكثر ثوابا اذا كان اكثر
مصلحة واعظم فائدة واذا امكن التعويض المذكور بدون تلك المشاق كان
التكليف بها عاريا عن الغرض ثم انه اى ما ذكرتم من ان التكليف تعريض
للثواب معارض لما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب اذ لولا التكليف
لم يستحقا عقابا ومن اين لكم ان ذلك اى التعريض للثواب اكثر من هذا اى
التعريض للعذاب بل نقول ان الثانى اكثر من الاول لان الغلبة للكفرة والفسقة
واذا لم يكن المنفعة اكثر من المضرة لم تصلح تلك المنفعة لان تكون غرضا للحكيم

العالم

ليس

العالم بالاشياء كلها الآتى بالافعال على وجهها فبطل ما ذكرتموه من غرض التكليف
المرصد السابع فى اسماء الله تعالى وبه ينتهى مباحث الالهيات وفيه مقاصد
المقصد الاول الاسم غير التسمية لانها تخصيص الاسم ووضعه للشئ ولا شك
فى انه اى تخصيص الاسم بشئ مغاير له اى للاسم كما يشهد به البديهة وايضا التسمية
فعل الواضع وانه منقض فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم الى ان
التسمية هى عين الاقوال الدالة التى هى الاسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت الله المص وقد
اشتهر الخلاف فى ان الاسم هل هو المسمى او غيره ولا يشك عاقل فى انه ليس النزاع فى لفظ
اس م انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع
فى مدلول الاسم اهو الذات من حيث هى هى ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه
عارض له ينبئ عنه ولذلك قال الشيخ ابو الحسن الاشعرى قد يكون الاسم اى مدلوله عين
المسمى اى ذاته من حيث هى نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون
غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك انها اى تلك النسبة غيره و
قد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته ومن مذهبه
انها اى الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مر فكذا الحال فى الذات الملحوظة
مع تلك الصفة قال الامدى اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر
اصحابنا الى ان التسمية هى نفس الاقوال الدالة وان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف
هولاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله قول دال على اسم
هو المسمى وكذا كل قولك عالم او خالق فانه يدل على الذات الموصوف بكونه عالما وخالقا
وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غيره كالخالق فان المسمى
ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان
المسمى ذاته والاسم علم الذى ليس عين ذاته ولا غيرها وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو
التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب الاستاد ابو نصر بن
ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية والمسمى فيطلق على كل منهما ويفهم المقصود
بحسب القراين والحق عندكم ان النزاع على قول اى نحو اسم انما هو فى لفظ اسم وانما يطلق
على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا بمعنى فعل الواضع وقد يطلق على
مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابت كما فى قولك الاسماء والافعال والحروف
وقوله سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك اى مسماه وقول لبيد ثم اسم السلام عليكما

السلام مسماه ومعنى السلامة

المرصد السابع فى اسماء الله تعالى

المقصد الاول فى الاسم

فى ان التسمية هى عين الاقوال

الرحيم مما عنه الدامان والدايم اى موصل الانعام على الخلق ومرجعهما صفة الارادة
وقيل معطى جلايل النعم ودقايقها فمرجعه صفة فعلية الملك اى معز من يشاء ومذل
من يشاء ولا يذل اى يمنع اذلاله فمرجعه صفة فعلية وسلبية وقيل معناه التام القدرة
وصفة القدرة مرجعه القدوس اى المبرأ عن المعايب وقيل هو الذى لا يدركه الاوهام
والابصار فصفة سلبية على الوجهين السلام اى ذو السلامة عن النقايص مطلقا
فى ذاته وصفاته وافعاله فصفة سلبية وقيل معناه منه وبه السلامة اى هو المعطى للسلامة
فى المبداء والمعاد فتعليه وقيل مسلم على خلقه قال الله تعالى سلام قولا من رب رحيم فصفة
كلامية المومن هو المصدق لنفسه فيما اخبر به كالوحدانية مثلا فى قوله شهد الله انه لا اله
الا هو ولرسله فيما اخبر به فى تبليغهم عنه اما بالقول نحو قوله محمد رسول الله فصفة
كلامية وخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدال على الوحدانية
فعلية وقيل معناه المومن لعباده المومنين من الفزع الاكبر اما بفعل وايجاد الامن
والطمانينة فيهم فيرجع الى صفة فعلية او باخباره اياهم بالامن من ذلك فيكون صفة كلامية
المهيمن اى الشاهد وفسر كونه شاهدا تارة بالعلم فيرجع الى صفة العلم واخرى بالتصديق
بالقول فيرجع الى صفة كلامية وقيل معنى المهيمن الامين اى الصادق فى قوله فيكون
صفة كلامية وقيل هو بمعنى الحفيظ وسيأتى معناه العزيز قيل معناه لا اب ولا ام وقيل
لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسيره بالذى لا يرام او الذى لا يخالف او الذى لا يخوف
بالتهديد وقيل لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الاول مشتق من عز الشئ يعز بالكسر فى
المستقبل اذا لم يكن له نظير ومنه عز الطعام فى البلد اذا تعذر وحاصل الكلام يرجع الى
صفة سلبية وقيل يعذب من اراد وقيل عليه ثواب العاملين فيرجع الى صفة فعلية
هى التعذيب والاثابة وقيل القادر العزة القوة والغلبة ومنه المثل من عز بز
اى من قدر وغلب سلب الجبار قيل من الجبر بمعنى الاصلاح اى المصلح لامور الخلايق
فانه جابر كل كسير ومنه جبر العظم اى اصلحه وقيل من الجبر بمعنى الاكراه يقال جبره
السلطان على كذا واجبره اذا اكرهه اى يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فيرجعه على التقديرين
صفة فعلية وقيل معناه منيع لا ينال فانه سبحانه متعال من ان ينال بالافكار او يحيط به
ادراك الابصار ومنه نخلة جبارة اذا طالت وقصرت الايدى عن ان تنال اعلاها فمرجعه
الى صفة اضافية مع سلبية وقيل لا يبالى بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى
بانه الذى لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فمرجعه الى الصفات السلبية وقيل هو

العظيم

المطيعين

العظيم هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المص العظيم بقوله اى انتفت عنه صفات النقص
فمرجعه صفة سلبية وقيل اى انتفى عنه تلك الصفات وحصل له جميع صفات الكمال
فمرجعه الى الصفات السلبية والثبوتية معا المتكبر قيل معناه ما قيل فى معنى العظيم
وقال الغزالى المتكبر المطلق هو الذى يرى الكل حقيرا بالاضافة الى ذاته فان كانت هذه
الروية صادقة كانت التكبر حقا وصاحبه محقا ولا يتصور ذلك على الاطلاق الا لله تعالى وان
كانت كاذبة كان التكبر باطلا والمتكبر مبطلا الخالق البارى معناهما واحد اى
المختص باختراع الاشياء المصور المختص باحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة
فهذه الاسماء الثلثة من صفات الفعل قال الغزالى قد يظن ان هذه الثلثة مترادفة وانها
راجعة الى الخلق والاختراع والاولى ان يقال ما يخرج من العدم الى الوجود يحتاج اولا
الى التقدير وثانيا الى الايجاد على وفق ذلك التقدير وثالثا الى التصوير والتزيين كالبناء
يقدره المهندس ثم يبنيه البانى ثم يزينه النقاش فالله سبحانه خالق من حيث انه مقدر
وبارئ من حيث انه موجد ومصور من حيث انه يرتب صور المخترعات احسن ترتيب
ويزينها اكمل تزيين الغفار اى المريد لازالة العقوبة عن مستحقها فهو راجع الى صفة
الارادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر القهار غالب لا يغلب فهو صفة فعلية سلبية
الوهاب كثير العطاء بلا عوض فيكون صفة فعلية الرزاق يرزق من يشاء من الحيوان
ما ينتفع به من ماكول ومشروب وملبوس فهو من صفات الفعل الفتاح ميسر العسير
وقيل خالق الفتح اى النصر وهو على التقديرين راجع الى الصفات الفعلية وقيل الحاكم
وهو اى الحكم اما بالاخبار والقول فيكون صفة كلامية او بالقضاء والقدر فيرجع الى صفة
القدرة والارادة والفتاح بمعنى الحاكم مشتق من الفتاحة وهى الحكم ومنه قوله ربنا
افتح بيننا وبين قومنا بالحق اى احكم وقيل الحاكم معناه المانع ومنه حكمة اللجام
وهى الحديدة المانعة من جماح الدابة فهى صفة فعلية العليم العالم بجميع المعلومات فهو صفة
حقيقية القابض المختص بالسلب الباسط المختص بالتوسعة فى العطية الخافض رافع
البلية من الخفض وهو الحط والوضع الرافع المعطى المنازل المعز معطى العزة وفى اكثر
النسخ معطى القوة والاسماء المذل الموجب لحط المنزلة وهذه كلها صفات فعلية السميع
البصير ظاهر معناهما مما سبق الحكم الحاكم وقد عرفت معناه ومرجعه وقيل الحكم هو
الصحيح علمه وقوله وفعله فيرجع الى هذه الصفات العدل الذى لا يقبح منه ما يفعل فهو صفة
سلبية اللطيف خالق اللطف يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون وقيل العالم بالخفيات فعلى الاول

يرجع الى الفعل وعلى الثاني الى العلم الخبير معناه العليم فصفه عليه وقيل المخبر فصفة كلامية الحليم
لا يعجل العقاب للعصاة بل وقته المقدر فيرجع الى السلب العظيم قد مر معناه في تفسير الجبار
الغفور كالغفار بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم الشكور الجازي على الشكر فان جزاء الشكر
يسمى باسمه وقيل معناه انه يثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعم وعلى التقديرين هو صفة
فعليه وقيل معناه المثني على من اطاعه فيكون صفة كلامية العلي الكبير مما المتكبر في المعنى
الحفيظ معناه العليم من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان فيرجع العلم وقيل لا
يشغله شيء عن شيء فيرجع صفة سلبية وقيل يبقي صور الاشياء فصفه فعليه من الحفظ
الذي يضاد التضييع المقيت خالق الاقوات وقيل المقدر فيرجع على التقديرين الى الفعل
وقيل معناه الشهيد وهو العالم بالغايب والحاضر كما سياتي في تفسيره فيرجع الى
العلم وقيل المقتدر فيرجع الى القدرة الحسيب الكافي لخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم
فهو صفة فعليه من قولهم اكرمني فلان واحسبني اي اعطاني حتى قلت حسبي وقيل المحاسب
باخبار المكلفين بما فعلوا من خير وشر فيرجع الى صفة كلامية الجليل كالمتكبر وقيل
هو المتصف بصفة الجلال والجمال الكريم ذو الجود وقيل المقتدر على الجود ومرجعهما
الفعل والقدرة وقيل معناه العلي الرتبة ومنه كرايم المواشي لنفايسها فيرجع الى
صفة اضافيه وقيل يغفر الذنوب الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي هو اخص من الحفيظ
لان الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه اصلا ويلاحظ ملاحظة دايمة لازمة
لزوما لو عرفه عن ذكر الشيء لما اقدم عليه فكانه يرجع الى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم
وبالاضافة الى ممنوع عنه محروس عن التناول المجيب مجيب الادعية الواسع هو الذي وسع
جوده جميع الكاينات وعلمه جميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شان
عن شان الحكيم ذو الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هي عليه والاتيان بالافعال على ما ينبغي
وقيل الحكيم بمعنى المحكم من الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير الودود من الود
وهو المحبة كالحلوب والركوب بمعنى المحلوب والمركوب وقيل معناه الواد كالصبور بمعنى الصابر
اي تود ثناه على المطيع وثوابه له المجيد الجميل افعاله وقيل الكثير افضاله وقيل لا يشارك فيما له
من اوصاف المدح الباعث المعيد للخلايق يوم القيمة الشهيد العالم بالغايب والحاضر الحق معناه
العدل وقيل الواحب لذاته اي لا يفتقر في وجوده الى غيره وقيل معناه المحق اي الصادق في القول
وقيل مظهر الحق الوكيل المتكفل بامور الخلق وحاجاتهم وقيل الماكول اليه ذلك فان عباده
وكلوا اليه مصالحهم اعتمادا على احسانه القوي القادر على كل امر المتين قال الامدي معناه في

المودود

النها

النهاية في القدرة يعني ان قدرته لا تتناهى وفي عبارة الكتاب هي النهاية في القدرة ولا يبعد
ان يكون تصحيفا والظاهر ان المراد ان المتانة هي بلوغ القدرة الى النهاية والغاية وذكرا اذا كانت
غير متناهية الولي الحافظ للولاية اي النصرة فمعناه الناصر وقيل هو بمعنى المتولي للامر والقايم
به الحميد المحمود فهو صفة اضافيه المحصي العالم وقيل المثني عن عد كل معدود فيرجع الى
صفة الكلام وقيل القادر ومنه علم ان لن تحصوه اي لن تطيقوه المبدي المتفضل بابتداء النعم
المبدي يعيد الخلق بعد هلاكه المحيي خالق الحيوة المميت خالق الموت الحي ظاهر معلوم القيوم
الباقي الدايم فهو صفة نفسية وقيل المدبر للمخلوقات باسرها فهي صفة فعليه الواجد الغني
اي الذي لا يفتقر فهو صفة سلبية وقيل معناه العالم الماجد العالي المرتفع فهو صفة اضافية
وقيل من الولاية والتولية فيكون صفة فعليه الاحد قد مر تفسيره اي علم ذلك مما سبق
وحدانيته من انه يمتنع ان يشارك شيء في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بدل
الاحد وفرق بينهما فقال هو احد بالذات اي لا تركيب فيه وواحد في الصفات اي لا
مشارك فيها الصمد معناه السيد وهو المالك فيكون صفة اضافية وقيل معناه الحليم اي
الذي لا يستفزه ولا يعلقه افعال العصاة فيكون صفة سلبية وقيل العالي الدرجة
وقيل المدعو المسئول الذي يصمد اي يقصد لقضاء الحوايج وعلى كلا التقديرين هو
صفة اضافيه وقيل الصمد ما لا جوف له اي المصمت فذاته مبراة من الفنا حاصله نفي
التركيب وقبول الانقسام القادر المقتدر كلاهما ظاهر والثاني ابلغ من الاول
المقدم المؤخر مقدم من يشاء ومؤخر من يشاء الاول الاخر لم يزل ولا يزال اي انه قبل
كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء صفتان سلبيتان الظاهر المعلوم بالادلة
القاطعة فهو صفة اضافيه وقيل الغالب فهو صفة فعليه من ظهر فلان اي قهر
الباطن المحتجب عن الحواس بحيث لا يدركه اصلا فيكون صفة سلبيه وقيل العالم بالخفيات
الوالي المالك المتعالي كالعلي مع نوع من المبالغة البر فاعل البر والاحسان التواب يرجع
بفضله على عباده اذا تابوا اليه من المعاصي المنتقم المعاقب لمن عصاه العفو الماحي
للسيات والمزيل لاثارها من صحايف الاعمال الرؤف المريد للتخفيف على العبيد مالك
الملك يتصرف فيه وفي مخلوقاته كما يشاء ذو الجلال والاكرام كالجليل قال الامدي هو قريب
من معنى الجليل المقسط العادل من اقسط اي عدل وقسط اي جار الجامع اي للخصوم
يوم القضاء الغني لا يفتقر الى شيء المغني المحسن لاحوال الخلق المانع لما يشاء من المنافع
الضار النافع منه الضر والنفع النور الظاهر بنفسه المظهر لغيره الهادي لخلقه الهدى

في قلوب المؤمنين البديع اي المبدع فانه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال وقيل بديع في نفسه لا مثيل الباقي لا اخر له الوارث الباقي بعد فناء الخلق الرشيد العدل وقيل المرشد الى سبيل الخيرات الصبور الحليم وقد مر فهذه هي الاسماء الحسنى الواردة في الرواية المشهورة نسأل الله ببركتها ان يفتح علينا ابواب الخير ويغفر لنا ويرحمنا ذنوبنا بمنه وكرمه انه الغفور الرحيم ثم ان الشيخ تابع الآمدي في تفسير هذه الاسماء على وجه الاختصار تقريبا لفهمها على طلابها فتبعناه فيه ومن اراد الاستقصاء في ذكر فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيرها واشتقاقاتها وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والاقوال المتفاوتة **الموقف السادس في السمعيات** اي في الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة او يتوقف هي على السمع كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد اربعة ثلثة منها في الامور التي ذكرناها وواحد منها في الامامة وليست من العقائد الاصلية كما مر وسياتي ايضا **المرصد الاول في النبوات** وفيه مقاصد سبعة المقصد الاول في معنى النبي وهو لفظ منقول في العرف عن مسماه اللغوي الى معنى عرفي اما المعنى اللغوي فقيل هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو ح مهموز لكنه خفف وادغم والمنبئ هو الذي اشتهر بهذا الاسم لانبائه عن الله وقيل النبي مشتق من النبوة وهي الارتفاع يقال نبا فلان اذا ارتفع وعلا والرسول عن الله موصوف بذلك لعلو شانه وسطوع برهانه وقيل من النبي وهو الطريق لانه وسيلة الى الله واما مسماه في العرف فهو عند اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم من المليين من قال له الله ممن اصطفاه من عباده ارسلتك الى قوم كذا او الى الناس جميعا او بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم ولا يشترط فيه اي في الارسال شرط من الاعراض والاحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما زعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمة وموهبة متعلقة بمشيته فقط وهو اعلم حيث يجعل رسالته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب خفاء كما لا يخفى وهذا الذي ذهب اليه اهل الحق بناء على القول بالقادر المختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد واما الفلاسفة فقالوا هو اي النبي من اجتمع فيه خواص ثلث يمتاز بها عن غيره احدها اي احد الامور المختصة به ان يكون له اطلاع على المغيبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لان النفوس الانسانية مجردة في ذواتها عن المادة غير حالة فيها

عنى

لانه يعزم من علم مكان رسالته ان لا اشتراط شرط ولا استعداد ذاتي كالاعمى على ذي شكة

بل هي لامكانية ولها نسبة في التجرد الى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في مبداء العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادي له فقد يتصل النفس الناطقة بها اي بتلك المجردات ايضا لا معنويا وتنجذب اليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها اي ترتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها كمرآة تحاذي بها مرآة اخرى فيها نقوش فينعكس منها الى الاول ما يقابلها ويؤيده اي يدل على جواز ما قلنا من ان يكون للشيء نفس هيئة بهذه المرتبة ما نرى النفوس اي رؤية النفوس البشرية وما علمنا من التفاوت في ادراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان قدرا وتماما متصاعدا الى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في اقرب زمان من غير ان يعرض لها غلط ووهم ولا الى البليد الذي لا يكاد يدركه هو لا وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت شواغله لرياضة بانواع المجاهدات او مرض صارف للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة او نوم منقطع به احساساته الظاهرة فان هؤلاء قد يطلعون على المغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين قلنا ما ذكرتم مردود بوجوه اذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقا منا ومنكم ولهذا قال سيد الانبياء ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء والبعض اي الاطلاع على البعض لا يختص به اي بالنبي كما اقررتم به حيث جوزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره ثم سواء اي اسناد ذلك اي الاطلاع المختص بالنبي على اختلاف النفوس وتجردها في صفاء جوهرها وكونه وشدة قوتها على قطع التعلق والتوجه الى جناب القدس والملأ الاعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لان المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الاحكام والصفات واسناد الاختلاف الى احوال البدن مبني على القول بالموجب بالذات وهو ايضا باطل والمقدمات من الاتصال بالمبادي العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد الا ظنا ضعيفا وثانيها اي ثاني تلك الامور المختصة بالنبي ان يظهر منه الافعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعة منقادة لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوه شتى والحالة مختلفة بحسب ارادته ولا يستنكر ذلك الانقياد فان النفوس الانسانية ليست منطبعة في الابدان وهي مع ذلك تراها مؤثرة في المواد البدنية كما تشاهد من

من الاحمرار والاصفرار والتحي عند الخجل والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب
اللف وكما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وان
كان ممشاه في عرضها اي في المواضع السافلة اقل عرضا واذا كانت ارادات النفس وتصوراتها
مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فلا يبعد ان تقوى نفس النبي بحيث تطاوعه الهيولى العنصرية
فتؤثر فيها ارادته وتصوراته حتى تحدث بارادته في الارض رياح وزلازل وحرق وغرق
وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة وبالجملة يتصرف نفسه في العنصريات خصوصا
في العنصر الذي يكون مناسبته لمزاجه اشد واقوى لتجرد الارادة والتصور من غير ان يستعمل
الة وكيف يستنكر حدوث هذه الامور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من اهل
الرياضة والاخلاص على ما هو مشهود في كل عصر من الصلحاء قلنا هذا الذي ذكرتم من كون
تصورات النفس وارادتها مؤثرة في الابدان بناء على تأثير النفوس في الاجسام واحوالها
وقد بينا بطلانه بما سلف من ان لا مؤثر في الوجود الا الله سبحانه والمقارنة بين
التغيرات البدنية وبين التصورات والارادات النفسية لا تعطيه اي لا تدل على كونها
مؤثرة فيه لجواز ان يكون الدوران بطريق العادة مع انه اي ظهور الامور العجيبة الخارقة
للعادة لا يختص بالنبي كما اعترفتم فكيف يتميز عن غيره وثالثها ان يرى الملائكة مصورة
بصور محسوسة ويسمع كلامهم وحيا من الله اليه ولا يستنكر ان يحصل له في يقظته مثل ما
يحصل للنائم في نومه من مشاهدة اشخاص تكلمه بكلام منظوم دال على معاني مطابقة
للواقع وذلك لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه الى عالم القدس فان
انجذبت اليه واتصلت به في يقظته يشاهد المعقولات كمشاهدة المحسوسات
فان القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنتقش في الحس
المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج وربما صار الانجذاب والاتصال
بعالم القدس ملكة اي صفة راسخة للنبي وحصل له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه
من المشاهدة بادنى توجه منه قلنا هذا الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم
بل هو تلبيس على الناس في معتقدهم وتستر عن شناعة مجاهرة لا تقولون بها
وذلك لانهم لا يقولون بملائكة يرون بل الملائكة عندهم اما نفوس مجردة في ذواتها
متعلقة بالاجرام والافلاك وتسمى ملائكة سماوية او عقول مجردة ذاتا وفعلا
وتسمى بالملا الاعلى ولا كلام لهم يسمع لانه من خواص الاجسام اذ الحروف والصوت
عندهم من الامور العارضة للهواء المتموج كما سلف فلا يتصور كلام حقيقي للمجردات

وعالم

وعالمه اي عالم ما ذكروه في الخاصة الثالثة اي تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كالمرضى
والمجانين فانهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج على ما صرحوا به وقرروا ما هو السبب فيه
ولا شك ان ذلك انما يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية ولو كان احدنا
امرا وناهيا من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبيا بالاتفاق من
العقلاء فكيف يكون نبيا من كان امره ونهيه من قبل ما يرجع الى التخيلات لا اصل
لها قطعا وربما خالف ما دعا اليه المعقول ايضا هذا كما مضى ثم انهم قالوا من اجتمعت
فيه هذه الخواص الثلث انقادت له النفوس البشرية المختلفة بطبعها مع ما جبلت
عليه من الاباء عن الانقياد لبني نوعها وذلت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من
اختلاف الاراء فيصير ذلك الانقياد التام ظاهرا وباطنا سببا لقرار اي ثبات الشريعة
التي بها يتم التفاوت الضروري لنوع الانسان وانما كان التفاوت ضروريا لهذا النوع
من حيث انه لا يستقل واحد منهم بما يحتاج اليه في معاشه من مأكله ومشربه وملبسه دون
مشاركة من ابناء جنسه في المعاملات وهي ان يعمل كل واحد لاخر مثل ما يعمل الاخر له
والمعاوضات وهي ان يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله
الا ترى انه لو انفرد انسان وحده لم يتيسر او لم يحسن معيشته بل لا بد له من ان يكون
معه آخر من بني نوعه حتى يخبز هذا لذاك ويطحن ذاك لهذا ويزرع لهما ثالث وهكذا فاذا
اجتمعوا على هذا الوجه صار امرهم مكفيا ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان
التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة تجريان بينهم
ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليهم دفعا للظلم واليه اشار بقوله ولولا شريعة
ينقاد اليها الخاص والعام لاشرأبت كل نفس اي مدت عنقها الى ما يريده غيره
وطمح اي ارتفع عين كل الى ما عند الاخر فيحصل بينهم التنازع وادى ذلك التنازع الى
التواثب والتناحر اي الاختلاف والتقاتل والتناحر وشمل الناس الهرج اي القتل
والمرج اي الاختلاط واختل امور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة وجود
الموصوف بتلك الخواص لما علم من شمول العناية فانما اعطى كل حيوان من الالات اللائقة
وهدى كل واحد منه الى ما فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الانسان فان العناية به في الاعطاء
والهداية اكثر وهو اشرف الانواع الحيوانية بحيث له ما عداه من تلك الانواع وهذا
اي وجود ما اجتمعت فيه الخواص المذكورة من اعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب
المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة افترى الطبيعة تهمل ذلك كلا والحاصل ان وجود

الذي سبب للنظام في المعاش و المعاد فيجب ذلك في العناية الالهية المقتضية لابلغ
وجوه الانتظام في المخلوقات فهذه طريقة اثبات النبوة على مذهب الحكماء المقصد
الثاني في حقيقة المعجزة وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عما قصد به اظهار صدق
من ادعى انه رسول الله و البحث هنا عن امور ثلثة عن شرائطها و كيفية حصولها ووجه
دلالتها على صدق مدعي الرسالة البحث الاول في شرايطها وهي سبع الشرط الاول
ان يكون فعل الله او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال معجزتي ان اضع
يدي على راسي وانتم لا تقدرون عليه اي على وضع ايديكم على رؤسكم ففعل وعجزوا فانه
معجزة دالة على صدقه ولا فعل لله ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس
فعلا صادرا عنه بل هو عدم صرف ومن جعل الترك وجوديا بناء على انه الكف
حذفه لعدم الحاجة اليه فالشرط عنده كون المعجزة من فعل الله و في كلام الآمدي
ان المعجز ان كان عدميا كما هو اصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلا
و ان كان وجوديا كما ذهب اليه بعض اصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيهم فيكون فعلا فلا حاجة
الى قولنا او ما يقوم مقامه الشرط الثاني ان يكون المعجز خارقا للعادة اذ لا اعجاز
دونه فان المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سياتي وما لا يكون خارقا
للعادة بل معتادا كطلوع الشمس كل يوم وبدو الازهار في كل ربيع فانه لا يدل
على الصدق لمساواة غيره اياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة وشرط قوم في المعجز
ان لا يكون مقدورا للنبي اذ لو كان مقدورا له كصعوده الى الهواء او مشيه على الماء لم
يكن نازلا منزلة التصديق من الله وليس شيئا لان قدرته مع عدم قدرة غيره عادة
معجزة وقال الآمدي هل يتصور كون المعجز مقدورا لرسول الله ام لا اختلفت الائمة
فيه فذهب بعضهم الى ان المعجز في ما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود او المشي
لكونها مقدورة له وذهب الآخرون الى ان نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها
خارقة للعادة ومخلوقة لله وان كانت مقدورة للنبي وهو الاصح اذا عرفت هذا فلا
تغفل عن عبارة الكتاب من الاختلاف الثالث ان يتعذر معارضته فان ذلك
حقيقة الاعجاز الرابع ان يكون ظاهرا على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وهل يشترط
التصريح بالتحدي والمعارضة كما ذهب اليه بعضهم الحق انه لا يشترط بل يكفي قرائن
الاحوال مثل ان يقال له اي لمدعي النبوة ان كنت نبيا فاظهر معجزا ففعل بان يخلق الله
فاظهره يكون ظهوره دليلا على صدقه ونازلا منزلة التصريح بالتحدي

ان يكون

من الفوز وانما اشترطنا ذكر لان المصدق منه اي من الله لا يحصل الا بمن يفعله وقولنا او ما يقوم مقامه

بان هذه القدرة عليها
... وطلبه

ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احيي ميتا ففعل خارقا آخر كنتق
الجبل مثلا لم يدل على صدقه لعدم نزوله منزلة تصديق الله اياه السادس ان لا يكون
ما ادعاه واظهره من المعجزة مكذبا له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال
انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم
لو قال معجزتي اني احيي هذا الميت فاحياه فكذبه ففيه احتمال والصحيح انه لا يخرج بذلك
عن كونه معجزا لان المعجز احياؤه وهو غير مكذب له انما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه
وهو بعد ذلك الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح
تكذيبه في دلالة الاحياء على صدقه وقيل هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزا
انما هو اذا عاش بعده اي بعد الاحياء زمانا واستمر على التكذيب قال الآمدي لا
اعرف في هذه الصورة خلافا بين الاصحاب ولو خر ميتا في الحال قال القاضي
بطل الاعجاز لانه كانه احيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب والحق انه لا فرق
بين استمرار الحيوة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف
الضب والظاهر انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول انا آتي بخارق من الخوارق
ولا يقدر احد على ان ياتي بواحد منها وفي الكلام الآمدي ان هذا متفق عليه قال واذا
كان المعجز معينا فلا بد في معارضته من المماثلة واذا لم يكن معينا فاكثر الاصحاب
على انه لا بد فيها من المماثلة وقال القاضي لا حاجة اليها وهو الحق لظهور المخالفة في
ما ادعاه السابع ان لا يكون المعجز متقدما على الدعوى بل مقارنا لها بلا اختلاف او متاخرا
عنها على تفصيل سياتي وذلك لان التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال معجزتي
ما قد ظهر على يدي قبل لم يدل على صدقه ويطالبه اي لا بان يذكر الخارق او بغيره
بعد الدعوى فلو عجز كان كاذبا قطعا فان قال معجزتي اظهار المعجزة هذا الصندوق
فيه كذا وكذا وقد علم خلوه واستمر بين ايدينا من غلقه الى فتحه فان ظهر كما قال كان
معجزا فان جاز خلقه قبل التحدي لان المعجز اخباره عن الغيب وهو واقع مع التحدي
موافق للدعوى لا خلق ذلك الشيء في الصندوق واما احتمال ان العلم بالغيب خلق
فيه قبل التحدي فيكون متقدما على الدعوى مع كونه معجزا فانه بناء اي مبني على جواز
اظهار المعجزة على يد الكاذب وسيبطل وانما كان مبنيا على ذلك لان العلم بالغيب
لو كان [illegible] قبل التحدي لم يكن اخباره منزلا منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا
في دعواه انه آية صدقه ودليل عليه وسيأتي ان انه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على

مخلو الله

احياه

بيد الكاذب قال وقيل ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي الى ابطال كثير
من المعجزات المنقولة عن الانبياء واليه الاشارة بقوله فانهم يقولون في كلام عيسى في المهد
وتساقط الرطب الجني عليه من النخلة اليابسة فانهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى
وربما يقولون ايضا في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه واظلال الغمامة
وتسليم الحجر والمدر عليه فانها كلها متقدمة على دعوى الرسالة قلنا تلك الخوارق
المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على الاولياء جائز
والانبياء قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها عليهم ايضا
وح يسمى ارهاصا اي تاسيسا للنبوة من ارهصت الحايط اسسته والمنكرون
للكرامات جعلوها معجزات لنبي اخر في ذلك العصر وهو مردود لوجودها في عصر
لا نبي فيه هذا وقد قال القاضي ان عيسى كان نبيا في صباه لقوله وجعلني نبيا ولا يمتنع
من القادر المختار ان يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره
فلا يكون معجزاته في حال صغره متقدمة على نبوته ودعوته اياه وللخصم بعده مع انه لم
يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه حتى بلغ مبلغا يتكلم فيه الصبيان عادة ولم يظهر الدعوة بعد ان
يكلم بها الى ان كملت شرايطها وبلغ اربعين سنة ومن البين ان ثبوت النبوة
في مدة طويلة بلا دعوة وكلام مما لا يعقله عاقل واما قوله وجعلني نبيا فهو كقول
النبي عم كنت نبيا وادم بين الماء والطين في انه تعبير عن المحقق فيما يستقبل
بلفظ الماضي هذا الذي قررناه انما هو في المعجز المتقدم على الدعوى واما المتاخر
عنها فاما ان يكون تاخره بزمان يسير معتاد مثله فلا خلاف في انه دال على التصديق بخلاف
المتقدم بزمان يسير فانه لا يدل عليه اصلا واما ان يكون تاخره بزمان متطاول
مثل ان يقول معجزتي ان يحصل كذا بعد شهر فيحصل فاتفقوا على انه معجز دال على ثبوت
النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل اخباره عن الغيب فيكون المعجز على
هذا القول مقارنا للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزا واما ما تعلق التكليف بمتابعته
ح اي لم يجب على الناس التصديق بنبوته ومتابعته في زمان الواقع بين الاخبار وحصول
الموعود به لان شرطه اي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزا وذلك
انما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول
متاخرا عن الدعوى وقيل بل مجموعهما اي اخباره معجزا عند حصوله اي حصول الموعود به
فيكون على هذا القول متاخرا باعتبار صفته اعني كونه معجزا والحق ان المتاخر مع علمنا

بكونه

يكون معجزا يعني ان المختار هو القول الاول لان اخباره كان اخبارا عن الغيب في نفس الامر فيكون
معجزا مقارنا للدعوى والمتخلف هو علمنا بكونه معجزا لا كونه معجزا فبطل بذلك القول الثالث واما القول
الثاني فلا طائل تحته لان ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزا الا اذا كان خارقا للعادة وربما لم يكن كذلك وان جعل
شرطها لا نضمام الاخبار بالاتيان فقد رجع الى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في كتب
الافكار البحث الثاني في كيفية حصولها المذهب عندنا انه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد
تصديقه لمشية تتعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن ارسله الى الناس ليدعوهم الى ما ينجيهم و
يسعدهم في الدارين ولا يشترط لاظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مر خلافا للحكماء وقال
الفلاسفة انها ينقسم الى ترك وفعل اما الترك فمثل ان يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف
العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية اما لصفاء جوهرها في اصل فطرتها واما
لتصفيته بضرب من المجاهدة وقطع العلائق الى عالم القدس اشتغالها بذلك عن مادة البدن فلا
يحتاج الى البدل كما نشاهد في المرضى من ان النفس لاشتغالها بمقاومتها المرض من الامراض الحادة وتحليلها
للمواد الردية تنكف وتمتنع عن تحليل المواد الجيدة فيمسك عن القوت الذي يحتاج اليه بدلا عما يتحلل من جزء
المواد ما لو امسك اي زمانا لو امسك عنه في ايام صحته شطره اي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة واذا
جاز ذلك في المرض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملا الاعلى اولى وكيف لا والمرض مضاد للطبيعة موجب لضعف القوى
فيكون الحاجة الى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الاركان اشد واقوى واما المتوجه فيوجد فيه
من اللذات الروحانية بالانوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما اشير اليه بقوله عليه السلم ابيت عند ربي يطعمني
ويسقيني واما الفعل فكالاخبار بالغيب وسببه ما مر في المقصد الاول من انجذاب نفسه النقية على الشواغل البدنية
الى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور الكلية والجزئية وانتقال الصورة الى المتخيلة والحس المشترك
واما الفعل فان يفعل فعلا لا تفي به منة غيره من شق جبل او شق بحر وقد تقدم بيانه بان يعظم لقوتها
فتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في اجزاء بدنه البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدعي النبوة وهذه الدلالة
ليست دلالة عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة اتقانه واحكامه على كونه عالما بما صدر عنه فان
الادلة العقلية ترتبط بنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها وليست المعجزة كذلك فان خوارق العادات
كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال تقع عند تصرم الدنيا وقيام الساعة ولا ارسال في ذلك الوقت
وكذلك تظهر الكرامات على ايدي الاولياء من غير دلالة على صدق مدعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق
النبي فيدور بل هي دلالة عادية كما اشار اليه بقوله وهي عندنا اي الاشاعرة اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق
عقيبه اي عقيب ظهور المعجزة فان اظهار المعجز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فمعلوم انتفاؤه عادة فلا يكون
دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كساير العاديات لان من قال انا نبي ثم نتق الجبل واوقفه

على رؤسهم وقال ان كذبتموني وقع عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلما هموا بتصديقه بعد عنهم واذا
هموا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة انه صادق في دعواه والعادة قاضية بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكنا
عنه امكانا عقليا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وفرضوا له مثالا فقالوا اذا ادعى الرجل بمشهد الجم الغفير
اني رسول هذا الملك اليكم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكان لا
تعتاده ففعل كان ذلك نازلا منزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك احد في صدقه بقرينة الحال وليس هذا من باب قياس
الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه ان الشاهد معلل افعاله بالاغراض لانه يراعي المصالح ويدرء المفاسد بخلاف الغائب
اذ لا يبالي بالمصالح والمفسدة فلا يصح القياس بل ندعي في افادة العلم الضرورة العادية اي ندعي ان ظهور المعجز
يفيد علما بالصدق وان كونه مفيدا له معلوم لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير
وقالت المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب مقدور لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنع وقوعه في حكمته لان فيه ايهام صدقه
وهو اضلال قبيح من الله فيمتنع صدوره كسائر القبائح قال الشيخ وبعض اصحابنا انه اي خلق المعجزة على يد الكاذب
غير مقدور في نفسه لانها اي المعجزة دالة على الصدق قطعا اي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه
دلالة اذ به يتميز الدليل الصحيح عن غيره وان لم نعلم ايش ذلك الوجه بعينه فان دل المعجز المخلوق على يد الكاذب
على الصدق كان الكاذب صادقا وهو محال والا انفك المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو ايضا محال
وقال القاضي اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس لازما عقليا كاقتران وجود الفعل بوجود علمه
بل هو احد العاديات كما عرفت فاذا جوزنا انخراقها اي انخراق العاديات عن مجاريها العادية جاز اخلاء المعجز
عن اعتقاد الصدق فح يجوز اظهاره على يد الكاذب اذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض انه
جائز واما بدون ذلك التجويز فلا يجوز اظهاره على يده لان العلم بصدق الكاذب محال ثم ان من الناس من انكر
امكان المعجزة في نفسها ومنهم من انكر دلالتها على صدق مدعي النبوة ومنهم من انكر العلم بها وسيأتي تحقيق المقصد
الثاني لهذا المقصد شبههم باجوبتها المقصد الثالث في امكان البعثة تحققنا فيه اثبات نبوة محمد فان الدال على
الوقوع دال على الامكان بلا اشتباه وقالت الفلاسفة انها واجبة عقلا لما مر من ان النظام الاكمل الذي تقتضيه العناية
الازلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل وقال بعض المعتزلة يجب على الله وفصل بعضهم فقال اذا علم
الله من امة انهم يؤمنون وجب عليه ارسال النبي اليهم لما فيه استصلاحهم والا اي وان لم يعلم ذلك بل علم انهم لا
يؤمنون لم يجب عليه الارسال بل يحسن قطعا لاعذارهم وقال ابو هاشم يمتنع خلوه اي خلو البعث عن تعريف
شرعيات لا يستقل العقل بها لان البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها وجوزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية
فانه فائدة جليلة وجوزه ايضا لتقرير الشرايع المتقدمة سواء كانت مندرسة او لا وقيل انما يجوز البعث
لتقريرها اذا اندرست وهو اي الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة بناء اي مبني على اصلهم
الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار العوض ووجوب اللطف و
رعاية الاصلح فيكون فاسدا ايضا وعلى تقدير صحته لا يضرنا في مدعانا فانا انما ادعينا الامكان والعلم الذي على

صد الثالث في النبوات

الوجوب

وهم طوائف الاولى من احالها لذاتها
اي حكم باستحالتها لذاتها ولكونها
الثانية من جوز وقوعها باطلا
لا تخلو بعثته عن التكليف
ونواهيه وامره اي التكليف
فيمتنع ح

الوجوب لا الامكان الخاص الذي ينافيه وعرضنا هاهنا رد شبه المنكرين للبعثة لاستنار
لانها الثالثة من جوز التكليف وقال في العقل كفاية في معرفة التكاليف فلا حاجة الى
البعثة بل لا فائدة فيها الرابعة من قال بامتناع المعجز لان خرق العادة ممتنع عقلا ولا يتصور
النبوة دونها اي دون المعجزة الخامسة من جوز وجود المعجزة لكن منع دلالتها على صدق مدعي
النبوة السادسة من سلم دلالتها على صدقه بالنسبة الى من شاهدها فيفيده العلم بصدقه
ومنع امكان العلم بها للغائبين عنها فان العلم بحصول المعجز لمن غاب عنها انما يكون
بالتواتر وهو لا يفيد العلم اصلا بل الظن وانه لا يجدي في المسائل اليقينية السابعة من
اعترف بامكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن منع وقوعها فهذه هي الطوائف المنكرة
اما الاولى منها وهو من قال باستحالة البعثة في نفسها احتج على استحالتها بوجوه الاول

شبهة منكري البعثة

المبعوث لا بد ان يعلم ان القائل له ارسلتك فبلغ عني هو الله ولا طريق الى العلم به اذ لعله
من القاء الجن فانكم اجمعتم على وجوده وعلى جواز القائه الكلام الى النبي الثاني ان من
يلقى اليه اي الى النبي الوحي ان كان جسمانيا وجب ان يكون مرئيا لكل من حضر حال
الالقاء وليس الامر كذلك كما اعترفتم به والا اي وان لم يكن جسمانيا بل روحانيا
كان ذلك اي القاء الوحي بطريق التكليم منه مستحيلا اذ لا يتصور للروحانيات كلام
الثالث التصديق بها اي بالرسالة يتوقف على العلم بوجود المرسل وبما يجوز عليه وما لا
يجوز وانه اي العلم بما ذكر لا يحصل الا بغامض النظر لان هذا العلم ليس ضروريا ولا من
النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى وهو اي ذلك النظر الموصل الى هذا العلم غير مقدر
بزمان معين كيوم او سنة بل هو مختلف بحسب الاشخاص واحوالهم في قوة الفهم وضعفه
على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال اي يجوز له ان يستمهل لتحصيل النظر وله
دعوى عدم العلم في اي زمان كان وح يلزم افحام النبي ويبقى البعثة عبثا والا اي
ان لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لان
التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وانه قبيح عقلا يمتنع صدوره
عن الحكيم سبحانه وجواب الوجه الاول والثاني ان المرسل ينصب دليلا يعلم به الرسول
ان القائل له ارسلتك هو الله تعالى دون الجن بان يظهر الله له آيات ومعجزات يتقاصر
عنها جميع المخلوقات ويكون مفيدا له هذا العلم او يخلق علما ضروريا فيه بانه المرسل والقائل
وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو ان يقال جاز ان يكون الملقي جسمانيا ولا يخلق الله
رؤيته في الحاضرين فان قدرته لا تقصر عن شيء وجواب الثالث اما على اصلنا في

جوابها

التعويل والتجويز فلا يجب الامهال لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعي النبي الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكن منه والى الاستاد بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز واما عند المعتزلة فاللايق باصلهم في التحسين و التقبيح وان صرحوا بخلافه منع الامهال يعني ان المعتزلة اعترفوا بوجوب الامهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الالزام الا ان اللايق بقاعدتهم المذكورة عدم منع وجوب الامهال لان فيه تفويت مصلحتهم وذلك لانه يرشدهم الى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقربهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة وما مثله الا كقوله لولده بين يديك سبع ضار او مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد دعني اسلك الى ان الحقنا هذا السبع او المهلك اليس ذلك القول من الولد مستقبحا في نظر العقلاء و لو هلك الم يكن ملوما مذموما ومن منعه ذلك اليس منسوبا الى فعل ما يوجبه الشفقة والحنو وبما قررناه يندفع الالزام عن اصلهم ايضا الطايفة الثانية من قال البعثة لا تخلو عن التكليف لانه فايدتها التي لا تخلو هي عنها وايضا هي لا تخلو عن التكليف اتفاقا واجماع من القايلين بها ثم ان التكليف الذي هو لازمها ممتنع لوجوه الاول ثبت للجبر وعدم الاختيار في الافعال وذلك لما تبين من ان فعل العبد واقع بقدرة الله اذ لا تاثير لقدرة العبد عندكم اصلا والتكليف بفعل الغير تكليف بما لا يطاق ومن ان الفعل اما معلوم الوقوع من العبد او معلوم اللاوقوع فعلى الاول يكون ضروريا وعلى الثاني ممتنعا ولا قدرة على شيء منهما والتكليف ح اي حين اذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعا الثاني ان التكليف اضرار بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل اذا اقدم عليه او العقاب بالترك اذا احجم عنه وهو اي الاضرار قبيح والله تعالى منزه عنه الثالث التكليف اما لا لغرض وهو عبث قبيح او لغرض يعود الى الله وهو ح لانه تعالى منزه عن الاغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار او الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف بالاجماع او نفع وتكليف طلب النفع والتعذيب و بعدمه خلاف المعقول فانه بمنزلة ان يقال له حصل المنفعة لنفسك والا عذبتك ابد الاباد ولا شك ان اهم مصالحه ترك التعذيب ثم انه اي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارض بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك ان اضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلم قبيح

الرابع

الرابع التكليف بايقاع الفعل اما مع وجود الفعل ولا فايدة فيه اصلا لوجوبه وتعين صدوره ح فيكون عبثا قبيحا ولذا الحال اذا كان التكليف بعد الفعل مع انه تكليف بتحصيل الحاصل واما قبل وجود الفعل فانه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل ح اذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق عند من لا يجوزه وهو ظاهر واما من جوزه فانه لا يقول بوقوعه الآن اي ولا نقول بان كل تكليف كذلك اي تكليف بما لا يطاق والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم ان كل تكليف من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلا عنده ايضا واذا بطلت الاقسام الجايزة امتنع التكليف مطلقا الخامس وهو لبعض الصوفية من اهل الاباحة ان التكليف بالافعال الشاقة البدنية تشغل الباطن عن التفكر في معرفة الله وما يجب له من الصفات ويجوز ويمتنع عليه من الافعال ولا شك ان المصلحة المتوقعة من هذا الغايات وهو النظر فيما ذكر تربي اي تزيد وتفضل على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعا عقلا وجواب الاول ما مر في مسئلة خلق الاعمال من ان قدرة العبد وان كانت غير موثرة الآن لها تعلقا بالفعل يسمى كسبا وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفا بما لا يطاق بالكلية وجواب الثاني ان يقال ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والاخروية تربي كثيرا على المضرة التي هي فيها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل مما لا يجوز وجواب الثالث انه فرع حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى مع ما اجبنا به الثاني وهو ان يقول ان التكليف لغرض يعود الى العبد وهو المنافع الدنيوية والاخروية التي تربي على مضرة النص بمشاق الافعال واما عقابه ابدا فليس لانه لم يحصل منفعته بل لانه لم يمتثل امر مولاه وسيده وفي ذلك اهانة له وان لم يستجلب بذلك الامر فايدة لنفسه والمعارضة بضرر الكفار والعصاة مدفوعة بان تلك المضرة مستندة الى سوء اختيارهم وجواب الرابع عندنا ان القدرة مع الفعل كما مر والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفا بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل وانما يكون كذلك ان الفعل حاصلا بتحصيل سابق على التحصيل الذي هو ملتبس به وما ذكر من انه لا فايدة فيه ح لوجوبه فانما يتم اذا وجب الغرض في افعاله وهو باطل وجواب الرابع عند المعتزلة ان التكليف قبل الفعل وليس ذلك تكليفا بما لا يطاق لان التكليف في الحال انما هو بالايقاع في ثاني الحال لا بالايقاع في الحال ليكون جمعا بين الوجود والعدم وذلك اي التكليف كالاحداث يعني ان ما اوردتموه علينا في التكليف يلزمكم في احداث الفعل فيقال احداثه اما حال وجوده فيكون تحصيلا للحاصل

واما حال عدمه فيكون جمعا بين النقيضين وهو اي الاحداث مما لا شك فيه فما هو جوابكم
في الاحداث فهو جوابنا في التكليف وجواب الخامس ان ذلك اي التفكر في معرفة الله
وصفاته وافعاله احد اغراض التكليف بل هو العمدة الكبرى منها وساير التكاليف معينة
عليه داعية اليه ووسيلة الى صلاح المعاش المعين على صفاء الاوقات عن المشوشات
التي ترى شغلها على شغل التكاليف الطايفة الثالثة من قال في العقل مندوحة عن
البعثة اذ هو كاف في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها وهم البراهمة والصابئة والتناسخية
غير ان من البراهمة من قال بنبوة آدم فقط ومنهم من قال بنبوة ابرهيم فقط ومن الصابئة
من قال بنبوة شيث وادريس فقط وهولاء كلهم احتجوا بان ما حكم العقل بحسنه من
الافعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة اليه لان
الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال
اي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة و
الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح لان الشرع المستفاد من البعثة فايدة
تفصيل ما اعطاه العقل اجمالا من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة وبيان
ما يقصر عنه العقل ابتداء فان القايلين بحكم العقل لا ينكرون ان من الافعال ما لا
يحكم العقل فيه بشيء كوظايف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع و
ما يضر من الافعال وذلك اي النبي الشارع كالطبيب الحاذق يعرف الادوية وطبايعها
وخواصها مما لو امكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يجربون فيه اي في ذلك
الدهر الطويل من فوايدها لعدم حصول العلم بها بعد ويقعون في المهالك قبل استكمالها
اي استكمال هذه التجربة اذ ربما يستعملون من الادوية في تلك المدة ما يكون مهلكا و
لا يعلمون ذلك فيهلكهم مع ان اشتغالهم بذلك اي بتحصيل العلم باحوال الادوية بطريق
التجربة يوجب اتعاب النفس وتعطل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش
فاذا سئلوا من الطبيب حفت المؤنة واستغنوا به وسلموا من تلك المضار ولا يبالى في
امكان معرفته اي معرفة التكاليف واحوال تعلقها العقل فيها حتى عن المبعوث النبي كيف
ويعلم ما لا يعلم الا من جهة الله بخلاف الطبيب اذ يمكن التوصل الى جميع ما يعلمه بمجرد
الفكر والتجربة فاذا لم يكن هو مستغنى عنه كان النبي بذلك اولى وفيما تقدم من
تقرير مذهب الحكماء وهو ان الانسان مدني بالطبع فلا بد له من قانون عدل يحتاج
الى واضع يمتاز عن بني نوعه بما يدل على ان ما اتى به من عند ربه تتمة لهذا الكلام

فانه

شبهة حكم في ... والسنة على ان ... في العقل ... عنها

ما ذكر عن جنس الطبيب وكذا الاعمال في امكان معرفته التكم النبي صح

فانه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الازلية المقتضية للنظام الابلغ الطايفة
الرابعة من قال بامتناع المعجزة فلا يثبت النبوة اصلا لان تجويز خرق العادة سفسطة
ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دما او دهنا واواني البيت رجالا كملا
وتولد هذا الشيخ دفعة بلا اب وام وكون من ظهر المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بان
يعدم المدعي عقيب دعواه بلا مهلة ويوجد مثله في ان اعدامه فيكون في ظهور المعجزة على
يداله ولا يخفى ما فيه اي في تجويز خرق العادة من الخبط والاخلال بالقواعد المتعلقة
بالنبوة وغيرها اذ يجوز ح ان يكون الآتي بالاحكام الشرعية في الاوقات المتفرقة اشخاصا
مماثلة للذي ثبت نبوته بالمعجزة وان يكون الشخص الذي شاهدناه غير الذي كان عليه
ويتكلم الى غير ذلك من المفاسد التي بنا في نظام المعاش والمعاد والجواب ان خرق العادة ت
ليس اعجب من اول خلق السموات والارض وما فيهما ومن اعدامهما الذي نقول الخصم به و
الجزم بعدم وقوع بعضها كما في الامثلة المذكورة لا ينافي امكانها في نفسها وذلك كما في المحسوس ت
فانا نجزم بان حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به جزما
مطابقا للواقع ثابتا لا يتطرق اليه شبهة للحس الشاهد به شهادة موثوقا بها والعادة احد
طرق العلم كالحس فجاز ان يجزم ذلك الجزم بشيء من جهة العادة مع امكان نقيضه في
نفسه ثم ان خرق العادة اعجاز النبي وكرامة الولي عادة مستمرة توجد في كل عصر واوان
فلا يمكن للعاقل المنصف انكاره فلا يكون ح خرقا للعادة بل امرا عاديا والمعجزة عندنا
ما يقصد به تصديق مدعي الرسالة وان لم يكن خارقا للعادة الطايفة الخامسة من
قال المعجزة لا يدل على الصدق في دعوى النبوة لاحتمالات الاول كونه من فعله
لا من فعل الله فلا يكون نازلا منزلة التصديق له من الله وانما جاز كون المعجزة فعلا له
مع كون غيره عاجزا عنه اما لمخالفة نفسه لساير النفوس البشرية في الماهية كما ذهب اليه
جماعة فيجوز ح ان يصدر من بعضها ما لا يقدر عليه بعض آخر منها او لمزاج خاص في بدنه
هو اقوى من امزجة اقرانه فيقوى به على فعل يعجز عنه غيره وان توافقا في الماهية
او لكونه ساحرا ماهرا في السحر وقد اجمعتم على حقيته اي على كون السحر موثرا في امور
غريبة كما دل عليه الكتاب لقوله فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه والسنة
لسحر لبيد بن الاعصم مع النبي عليه السلام ومن الكل من التدبير فقد قالت كتاب الله وسنة
نبيه واجماع الامة ايضا اذ لم يمض عصر من عهد الصحابة الى ظهور المخالفين الا وكان الناس
شنعوا وهموا فيه في امر السحر وتاثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال

شبهة حكم في البعثة ...

شبهة قالوا المعجزة لا يدل على الصدق

بعضهم يجب قتله وقال آخرون هو كافر وقال الشافعي اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا
بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا هكذا ذكره الآمدي
او للطلسم اختص هو بمعرفته يعني ان سلم امتناع السحر في نفسه فلا محال لانكار الطلسمات
الغريبة التي توثر تاثيرات عجيبة فجاز ان يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوع منها لا يعرفه غيره
فاذا اتى به ترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله من هو في عصره. قالوا الطلسم عبارة عن تمزيج
القوى السماوية الفعالة بالقوى الارضية المنفعلة وذلك ان القوى السماوية اسبابا
اسباب لحدوث الكاينات العنصرية ولحدوثها شرايط مخصوصة بها استعداد القابل
فمن عرف احوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة او
لخاصية بعض المركبات اذ لا شك ان المركبات العنصرية لها خواص تستتبع آثارا عجيبة
كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهربا التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فانه اذا ارسل
على اناء فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجا عن الاناء وكالحجر الجالب للمطر
وهو مشهور فيما بين الاتراك فجاز ان يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدعي
تابعا لخاصية بعض المركبات ويكون هو عالما بذلك النوع من التركيب دون غيره
الثاني من تلك الاحتمالات استناده اي استناد المعجز الى بعض الملايكة فانها قادرة
على افعال غريبة فلعل ملكا اظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس
واما عصمة الملايكة فانما تعلم بقول النبي فلا يمكن ان يتمسك بها ههنا او الشياطين
فانها موجودة عندكم قادرة على افعال خارقة او استناده الى الاتصالات الكوكبية
واوضاعها الحادثة من الحركات الفلكية فلعل هذا اي مدعي النبوة قد احاط من صناعة
النجامة ما لم يحط به غيره فاطلع على اتصال نادر لا يقع مثله الا في الوف من
السنين ويستتبع امرا غريبا فاتخذ ما علم وقوعه من الغرايب معجزا لنفسه فلا يكون
دالا على صدقه الثالث منها ان يكون الخارق الظاهر كرامة لا معجزة فلا يكون له دلالة
على الصدق الرابع ان لا يقصد به التصديق اي سلمنا ان المعجز من فعله تعالى لكنه
ليس تصديقا للمدعي اذ لا غرض واجبا في افعاله تعالى وعلى تقدير وجوبه لا يتعين
لكونه غرضا من ذلك الخارق اذ لعله اي لعل الغرض منه غير التصديق له كابتلاء اي
ابهام تصديقه ليحترز عنه بالاجتهاد فيثاب بذلك كانزال المتشابهات فانها بظواهرها
توهم الخطاء ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطاء الا بتحمل المشقة من التامل الدقيق
فيها فيستحق به الثواب او يكون ذلك الخارق لتصديق نبي آخر موجود في جانب آخر

او يكون ارهاصا لنبي سياتي فيما بعد كالاحوال الظاهرة على النبي عليه السلم قبل
بعثته وكالنور الذي كان في جبين آبايه الخامس انه لا يلزم من تصديق الله اياه
صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله ولم يعلم ذلك عقلا اذ لا يقبح عندكم منه شيء
ولا سمعا للزوم الدور السادس لعل التحدي الصادر عن المدعي لم يبلغ من هو
قادر على المعارضة من الناس في بعض الاقطار او لعله اي القادر على المعارضة
تركها مواضعة مع المدعي ومواطاة معه في اعلاء كلمته لينال من دولته حظا وافرا
السابع لعلهم استهانوا به اولا وظنوا ان دعوته مما لا يتم ولا يلتفت اليه فلم يشتغلوا
بمعارضته في ابتداء امره وخافوه آخرا لشدة شوكته وكثرة اتباعه او شغلهم ما يحتاجون
اليه في تقويم معايشهم عنه اي عن المدعي ومعارضته الثامن لعله عورض ولم يظهر
لمانع منع المعارض عن اظهار ما عارض به او ظهر ثم اخفاه اصحابه اي اتباع المدعي
عند استيلايهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية
ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها اي للخارق الذي سميت معجزة دلالة
على الصدق الجواب الاجمالي ما قررنا غير مرة اي قررناه مرارا ومن جملتها الجواب
الطايفة الرابعة من ان المجوزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات
والجواب التفصيلي عن الاول انا بينا ان لا موثر في الوجود الا الله فالمعجز لا يكون
الا فعلا له لا للمدعي والسحر ونحوه ان لم يبلغ حد الاعجاز الذي هو كفلق البحر واحياء
الموتى وابراء الاكمه والابرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر انه لا يلتبس السحر
بالمعجز فلا اشكال وان بلغ السحر حد الاعجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة
والتحدي فظاهر ايضا انه لا التباس او يكون معه اي مع ادعاء النبوة والتحدي فح
فلا بد من احد امرين ان لا يخلقه الله على يده او ان يقدر غيره على معارضته والا كان
تصديقا للكاذب وانه قبيح على الله سبحانه لكونه كذبا والجواب عن الثاني ان لا خالق
الا الله فلا يكون المعجز مستندا الى غيره وعن الثالث ان من لم يجوز الكرامة فلا
اشكال عليه ومن جوزها فقال بعضهم منهم الاستاذ ابو اسحق لا يبلغ الكرامة الظاهرة
على يد الاولياء درجة المعجز وقيل لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى اذا اراد
الولي ابتاعها لم يقع بل وقوعها اتفاقي فقط وقال القاضي تجوز الكرامة اذا لم تقع
بطريق التعظيم والخيلاء لان ذلك ليس من شعار الصالحين ومع ذلك لتمايز الكرامة
عن المعجزة فلا يشتبه احديهما بالاخرى وعن الرابع انا لا نقول بالغرض اي لا نقول

بان خلق المعجز لغرض التصديق لان افعاله تعالى غير معللة بالاغراض عندنا بل نقول ان خلقها على يد المدعي يدل على تصديق له قايم بذاته تعالى كما ان حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجل مع جواز حصولها بدونها اما على القول باستناد الحوادث الى القادر المختار فظاهر واما على القول بالموجب فلانه يجوز ان تحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير ان يحصل فيه الخجالة وعن الخامس قد مر في مسئلة الكلام من توقف الالهيات امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى وعن السادس اذا اتى مدعي النبوة بما يعلم بالضرورة انه خارق للعادة وعجز في قطع عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه وعن السابع نعلم عادة اي نعلم بالضرورة العادية والوجدان تبادر المبادرة بلا توان الى معارضة من يدعي الانفراد بامر جليل فيه التفوق على اهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في نفسهم ومالهم ونعلم بالضرورة ايضا عدم الاعراض عنها اي عن المعارضة في مثل هذا الامر حيث لا ينتدب له احد ولا يتوجه نحو الاتيان بالمعارض اصلا والقدح فيه سفسطة ظاهرة وح اي وحين اذ كان الامر كما ذكرنا لما دلالته من جهة الصرفة واضحة فان النفوس اذا كانت مجبولة على ذلك صرفها عنه امر خارق للعادة دالا على صدق المدعي وان كان ما اتى به معتودا لغيره وعن الثامن كما علم بالعادة وجوب معارضة على تقدير القدرة علم بالعادة ايضا وجوب اظهارها اذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الاوقات والاماكن لا يوجب احتماله في الجميع اي في جميع الاوقات والاماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة اخفاؤها مطلقا من اصحاب المدعي عند استيلائهم ومن غيرهم ايضا فاندفعت الاحتمالات كلها وثبت الدلالة القطعية الطايفة السادسة من منكري البعثة من قال العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهد الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة احد لمن لم يشاهد معجزته وانما قلنا ان التواتر لا يفيد العلم لوجوه الاول اهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب اذ ليس كذب الكل الا كذب كل واحد الثاني ان حكم كل طبقة من طبقات اعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم اجاز افادة التسعة والتسعين له قطعا ولم يحصر اي العلم في عدد معين وايضا ادعاء الفرق بين العددين المذكورين في افادة العلم تحكم محض واذا كان كذلك فلنفرض طبقة لا يفيد اي لا يفيد العلم قطعا كالاثنين مثلا ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيده شيء من هذه المراتب بالغا ما بلغ لمساواة كل منها لما قبله في عدم الافادة الثالث

لو اوجب التواتر العلم لاوجبه خبر الواحد واللازم منتف اتفاقا فبيان الملازمة ان التواتر لا يشترط فيه اجتماع اهله اتفاقا فانا سلمنا بل يحصل التواتر بخبر واحد بعد واحد فالموجب له اي للعلم على تقدير حصوله انما هو الخبر الاخير وحده لا مع ما سبق لانه قد انقضى فقد افاد خبر الواحد العلم الرابع شرطه استواء الطرفين والواسطة بالغة ما بلغت ولا سبيل الى العلم به اي بالشرط المذكور واذا لم يعلم شرط افادته للعلم لم يحصل العلم منه الخامس ان التواتر غير مضبوط بعدد معين بل ضابطه عندكم حصول العلم به فاثبات العلم به اي بالتواتر مصادرة على المطلوب ودور صريح وجواب الاول منع مساواة حكم الكل من حيث هو كل لحكم كل واحد لما نرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد وجواب الثاني ان حصول العلم عنده اي عند التواتر عندنا معاشر الاشاعرة انما هو بخلق الله تعالى اياه وقد يخلقه بعدد دون عدد فلا نسلم تساوي طبقات الاعداد في احتمال الكذب وعدم افادة العلم كيف وانه اي حصول العلم بطريق تواتر الاخبار يختلف بالوقايع والمخبرين والسامعين فقد يحصل العلم في واقعة بعدد مخصوص ولا يحصل به في واقعة اخرى وقد يحصل باخبار جماعة مخصوصين ولا يحصل باخبار جماعة اخرى يساويهم في العدد ولنا يحصل العلم للسامع من عدد ولا يحصل لسامع آخر من ذلك العدد والجواب عن الثالث اما عندنا فلانه اي العلم عقيب التواتر بخلق الله فقد يخلقه بعد اخبار عدد دون خبر واحد منفرد فلا يكون الخبر الاخير موجبا له واما عند الحكماء والمعتزلة فلان الاخبار الصادرة عن اهل التواتر اسباب معدة لحصول العلم لا موجبة له وهي اي الاسباب المعدة قد لا تجامع المسبب بل يكون متقدمة عليه كالحركة للحصول في المنتهى فللاخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الاخير وفاعله شيء آخر وهذا الوجه يناسب اصول الحكماء والمناسب لاصول المعتزلة ما ذكره بقوله ثم انا نجد من انفسنا ان الخبر الاول يفيد ظنا ويقوي ذلك الظن بالثاني والثالث وهكذا الى ان ينتهي الى ما لا اقوى منه فيلتزم ان الموجب له هو الخبر الاخير بشرط سبق امثاله وهو المراد بكون التواتر مفيدا للعلم فلا يلزم ان يكون خبر الواحد المنفرد موجبا له والجواب عن الرابع والخامس انا ندعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع في نفس الامر على شرطه وضابطه لا انا نستدل بالتواتر والعلم بحصول شرطه وضابطه على ما ادعيناه والفرق بين الامرين ظاهر فان حصول التواتر في نفس الامر مشتملا على ما يعتبر فيه من الشرائط وافادته العلم الضروري بالتواتر الاخبار عنه امر لا شبهة

بعد واحد

حتى اذا حصل ... انه متواتر ... مستوانرا ... العلم به

اذ لا سبيل الى العلم الضروري بالبلاد النائية والاشخاص الماضية سوى التواتر
وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال انه غير معلوم ولا العلم
بضابطه حتى يلزم منه الدور نعم اذا استدل على نحو يكون اخباره متواترة مشتملة على
شرايطه مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور
لكن العلم المستفاد من التواتر ضروري عندنا لا نظري فتدبر الطايفة السابعة من
اعترف بامكان البعثة ومنع وقوعها تتبعنا الشرايع التي اتى بها مدعوا الرسالة
فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق مقتضى العقل والحكمة كاباحة ذبح الحيوان وايلامه
لمنفعة الاكل وغيره وايجاب تحمل الجوع والعطش في صوم ايام معينة والمنع من الملاذ
التي بها صلاح البدن مع انه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضار لعباده مخالفا
للحكمة وتكليف الافعال الساقطة كطي البوادي ولزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض
والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري
ولكشف الراس والرمي لا الى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على ساير الاحجار وكتحريم
النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسناء وحرمة اخذ الفضل في صنعة وجوازه
في صنعتين كان منع مد عجوة جيد بمدين من عجوة ردية فانه ربوا حرام وان باع
بدرهم ثم اشتري به مدين من الردية من جميع الوجوه الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن
والقبح ووجوب الغرض في افعاله تعالى بغاية اي غاية ما ذكرتم عدم الوقوف على
الحكم في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الامر ولعل هناك مصلحة استأثر
الله بالعلم بها على ان في التعبد بما لا يعلم حكمته تطويعا للنفس الآبية وملكة قهر تاثرها
اي تسلط عليها الثابتة بما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب والعقاب يعني
ان النفس اذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم امتثلت له لاجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال
حكم مولاه وسيده وكان عندها انها ذات قوة ورسوخ في العلم وربما صارت بسبب
ذلك معجبة بنفسها فاذا تعبدت بما لا يعلم حكمته كان انقيادها امتثالا مجردا وانكسر
سورتها واعجابها الثابت لها كلما علمت حكمته وايضا في التعبد زيادة ابتلاء في
التكليف فان النفس تابى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الاحكام
التعبدية ومعلومة فلا يلزم خلو تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المتعبد بها المعلومة

المقصد الرابع في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفيه مسالك المسلك

الاول وهو العمدة انه ادعى النبوة وظهر المعجز على يده اما الاول فمتواتر تواترا

لحقه

لحقه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للانكار فيها واما الثاني فمعجزة القرآن وغيره الكلام
في القرآن وكونه معجزا ان نقول تحدى به ولم يعارض فكان معجزا اما انه تحدى به فقد تواتر
بحيث لم يبق فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى فاتوا بحديث مثله وقوله فاتوا
بعشر سور مثله مفتريات وقوله فاتوا بسورة من مثله واما انه لم يعارض فلانه لو عورض
لتواتر لانه مما يتوفر الدواعي الى نقله سيما والخصوم اكثر عددا من حصى البطحاء واحرص الناس
على اشاعة ما يبطل دعواه واما انه ح اي حين اذ تحدى به ولم يعارض يكون معجزا فلما
مر فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرايطها والكلام على هذه الطريقة سؤالا و
جوابا يعلم من الفصل المتقدم فان الشبه التي اوردها منكروا البعثة يمكن ايرادها
ههنا واجوبتها تعلم من هناك ايضا فلا حاجة بنا الى اعادتها ولنتكلم الآن في وجه
اعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين الاول في وجه اعجازه وقد اختلف فيه على مذاهب
فقيل هو ما اشتمل عليه من النظم اي التاليف الغريب والاسلوب العجيب المخالف لنظم
العرب ونثرهم في مطالعه اي في اوايل السور والقصص وغيرها ومقاطعه اي اواخرها
وفواصله اي اواخر الآي بمنزلة الاسجاع في كلامهم فان هذه الامور المذكورة وقعت في
القرآن على وجه لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة وقيل وجه
اعجازه كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها في تراكيبهم وتقاصر عنها
درجات بلاغاتهم وعليه الجاحظ واهل العربية ثم انهم قالوا في تفسير البلاغة عبارات
مختلفة احسنها قولهم البلاغة التعبير باللفظ الرايع اي المعجب لخلوصه عن معايب المفردات
وتاليفاتها واشتماله على سلاستها عن المعنى الصحيح اي المناسب للمقام الذي اورد فيه
الكلام بلا زيادة ولا نقصان في البيان والدلالة عليه وعلى هذا فكلما ازداد شرف الالفاظ
ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام ابلغ وهل رتب البلاغة متناهية اختلفوا
فيه والحق ان الموجود منها متناهية لانها واقعة في تلك الالفاظ التركيبية الدالة على
المعاني الصحيحة ولا شك ان الموجود من تلك الالفاظ في اللغات متناه دون الممكن
من مراتبها فانه غير متناه اذ لا يتعذر وجود الفاظ هي افصح من الالفاظ الواقعة و
اشد مطابقة لمعانيها فيكون اعلى رتبة في البلاغة وهكذا الى ما لا يتناهى ثم اصل
البلاغة في القرآن متفق عليه لا ينكره من له ادنى تمييز ومعرفة لصناعة الكلام واما
كونه في الدرجة العالية غير المعتادة فههنا القدر يحصل الاعجاز الذي هو مدعانا ولا
حاجة بنا في اثبات اعجازه الى بيان انه الغاية القصوى فيها اي في المراتب الممكنة

البلاغة فلان اي واما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لان من يتتبع
القرآن من العارفين بالبلاغة وجد فيه فنونها باسرها من افادة المعاني اللتبع بالللفظ
القليل ومن ضروب التاكيد وانواع التشبيه والتمثيل اي ضرب المثل واصناف
الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع من الكلام وحسن الفواصل والتقديم والتاخير والفصل
والوصل اللايق بالمقام وتعريه اي خلوه عن اللفظ الغث اي الركيك والخارج
عن القياس والشارد النافر عن الاستعمال الى غير ذلك من انواع البلاغات بحيث
اي وجده مشتملا على فنون البلاغة بحيث لا يرى المتصفح له اي للقرآن وتراكيبه المعدودة من
فنون البلاغة نوعا منها اي من تلك الفنون الا وجد فيه احسن ما يكون فالقرآن مشتمل
على جملتها لم يغادر شيئا منها ولا يقدر احد من البلغاء الواصلين الى ذروة البلاغة
من العرب العرباء وان استفرغ وسعه وطاقته في تزيين كلامه الا على نوع او نوعين منه
اي من المذكور الذي هو فنون البلاغة وربما لو رام غيره اى غير ذلك النوع لم يوافقه اي
لم يوافقه ولم يتات له قال الآمدي ان افصح فصيح من العرب وابلغ بليغ من اهل الادب
من ارباب النظم والنثر والخطب غاية الاستشهاد بنوع واحد من انواع البلاغة على
وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا والقرآن يحتوي عليها كلها ومن كان اعرف
بالعربية اي لغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجاز القرآن المتفرع على بلاغته وقال
القاضي الباقلاني هو اي وجه اعجازه مجموع الامرين اى النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية
من البلاغة وقيل هو اخباره عن الغيب نحو وهم من بعد غلبهم سيغلبون في بضع سنين
اخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلث الي التسع وقد وقع كما اخبر به وذلك ليس
يعرف بتتبع القرآن واخباراته عن الامور المستقبلة الكاينة على وفقها وقيل وجه اعجازه
عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى ولو
كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وقيل اعجازه بالصرفة على معنى ان العرب
كانت قادرة على كلام مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في
كيفية الصرف فقال الاستاذ ابو اسحق منا والنظام من المعتزلة صرفهم الله عنها مع قدرتهم
عليها وذلك بان صرف دواعيهم اليها مع كونهم مجبولين عليها خصوصا عند توفر
الاسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف
بالانقياد فهذا الصرف خارق للعادة فيكون معجزا وقال المرتضى من الشيعة بل صرفهم بان
سلبهم العلوم التي يحتاج اليها في المعارضة يعني ان المعارضة والاتيان بمثل القرآن يحتاج الي
علوم

علوم يتمكن بها عليه وكانت تلك العلوم حاصلة لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم يبق لهم قدرة
عليها الفصل الثاني في شبه القادحين في اعجازه والتفصي عنها قالوا اولا وجه الاعجاز
يجب ان يكون بينا لمن يستدل به عليه بحيث لا يبقى ريبة واختلافكم فيه اي في وجه
الاعجاز انه ماذا دليل خفائه فكيف يستدل به على اعجازه ثم قالوا ثانيا ما ذكرتم من
الوجوه لا يصلح للاعجاز اما النظم الغريب فلانه امر سهل سيما بعد سماعه فلا يكون موجبا
للاعجاز وايضا لحماقات مسيلمة على وزنه واسلوبه ومن حماقاته قوله الفيل وما ادريك
ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل واما البلاغة فلوجوه الاول اذا نظرنا الى ابلغ
خطبة للخطباء وابلغ قصيدة للشعراء وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص ثم
قسناه الى اقصر سورة من القرآن وانتم تزعمون التحدي بها وبقوله فأتوا
بسورة من مثله لم نجد الفرق بينهما في البلاغة بيّنا بل ربما زعم ان الافصح معارضها الذي
قيس اليها ولا بد في المعجز الذي يستدل به على صدق المدعي من ظهور التفاوت بينه
وبين ما يقاس اليه الى حد ينتفي معه الريبة حتى يجزم بصدقه جزما يقينيا الوجه الثاني
ان الصحابة اختلفوا في بعض القرآن حتى قال ابن مسعود بان الفاتحة والمعوذتين
ليست من القرآن مع انها اشهر سورها ولو كانت بلاغتها بلغت حد الاعجاز لتميزت
به عن غير القرآن فلم يختلفوا في كونها منه الوجه الثالث انهم كانوا عند جمع القرآن
اذا اتى الواحد اليهم ولم يكن مشهورا عندهم بالعدالة بالآية والآيتين لم يضعوها في
المصحف الا ببينة او يمين والتقريب ما مر وهو انه لو كان بلاغتها واصلة الى حد الاعجاز
لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدالة ولا الى بينة او يمين الوجه
الرابع لكل صناعة مراتب في الكمال بعضها فوق بعض وليس لها حد معين يقف عنده
ولا يتجاوزه ولا بد في كل زمان من فايق قد فاق ابناء زمانه ووصل الى مرتبة من تلك
المراتب لم يصل اليها غيره في عصره وان امكن ان يفوقه شخص آخر فلعل محمدا صلى الله
عليه وسلم افصح اهل عصره فاتى بكلام عجز عن مثله اهل زمانه ولو كان ذلك معجزا
لكان ما اتى به كل من فاق اقرانه من صناعة من الصناعات في عصر من الاعصار معجزا
وهو ضروري البطلان واما مذهب القاضي فلان ضم غير المعجز الى مثله لا يصيّره
معجزا واما الاخبار بالغيب فلوجوه الاول انه جايز لكرامة وعلى سبيل الاتفاق ايضا
بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين الا ان يتكرر ذلك الاخبار الى ان يصير خارقا
للعادة فيصير ح معجزا او مراتبه اي مراتب التكرار الى حد الاعجاز غير مضبوطة بحيث
بعد ح

انه الثاني للاعجاز مرتبة ١٢ بالغيب مع ذكره ١٢ اخبار صح

ومعين فكيف يعلم بلوغ القرآن في الاخبار مكررا من المنجمين والكهنة كما دل عليه التتابع
والتجربة وليس بمعجز انتفا الثالث انه يلزم ح ان لا يكون ما ظاهره اي عن الاخبار بمعجز
بالغيب من القرآن معجزا فيخرج اكثر القرآن عن صفة الاعجاز وهو باطل واما عدم الاختلاف
والتناقض فيه مع طوله فلوجوه الاول ان فيه تناقضا لانه قال وما علمناه الشعر وفي
القرآن ما هو شعر نحو قوله ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب فانه
بدون لفظ مخرجا من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعول ومنه قوله واملي
لهم ان كيدي متين ونحو قوله ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين فانه اذا
اشبع كسرة الميم في ويخزهم وفتحة النون في مؤمنين كان موزونا بلا شبهة سيما وفي القرآن
ما هو شعر لا سيما اذا تصرف فيه بادنى تغيير فانه يوجد فيه شيء كثير على اوزان بحور الاشعار
الثاني ان فيه كذبا اذ قال ما فرطنا في الكتاب من شيء وقال ولا رطب ولا يابس الا
في كتاب مبين ولا شك انه لا يشتمل القرآن على اكثر العلوم من المسائل الاصولية
والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقا للواقع
الثالث ان فيه اختلافا بالصحة وعدمها اذ فيه اللحن نحو ان هذان لساحران وقال عثمن
حين عرض عليه المصحف ان فيه لحنا وستقيمه العرب بالسنتهم الرابع فيه تكرار لفظي وسيقيمه
بلا فايدة كما في سورة الرحمن وفيه تكرار معنوي لقصة موسى وعيسى كذلك وفيه ايضاح للواضح
نحو تلك عشرة كاملة واي خلل اعظم من الكلام الغير المفيد الخامس انه نفى عنه الاختلاف
حيث قال من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف
فيه على كونه من عند الله ثم انا نجد فيه اختلافا كثيرا فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحا انما
قلنا بكثرة الاختلاف فيه لانه اي الاختلاف اما في اللفظ والمعنى والاول اما بتبديل
اللفظ او التركيب او الزيادة او النقصان والكل موجود فيه اما تبديل اللفظ فمثل كالصوف
المنفوش بدل كالعهن ومثل فامضوا الى ذكر الله بدل فاسعوا ومثل فكانت كالحجارة
بدل فهي كالحجارة ومثل السارقون والسارقات بدل السارق والسارقة واما تبديل
التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل الذلة والمسكنة ونحو جاءت سكرة الحق بالموت
بدل سكرة الموت بالحق واما الزيادة والنقصان فنحو النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم و
ازواجه امهاتهم وهو اب لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان وكذا الحال
في قوله له تسع وتسعون نعجة انثى واما الاختلاف في المعنى فنحو ربنا باعد بين اسفارنا
بصيغة الامر ونداء الرب وربنا باعد بين اسفارنا بصيغة الماضي ورفع الرب و

الاول

والاول دعاء والثاني خبر ونحو هل يستطيع ربك بالغيبة وضم الباء وهل تستطيع ربك
بالخطاب وفتح الباء والاول استخبار عن حال الرب والثاني عن حال عيسى السادس انه
يوجد عدم الاختلاف في كثير من الخطب والقصايد الطوال بحيث لو تتبعها ابلغ البلغاء
لم يعثر فيه على سقطة فضلا عن التناقض والاختلاف ويظهر ذلك كل الظهور في
مقدار اقصر سورة تحدى به كما هو الظاهر من قوله فاتوا بسورة من مثله فان هذا
المقدار من نظم ونثر خال عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجبا للا عجاز
واما القول بالصرفة فلوجوه الاول الاجماع قبل هؤلاء القائلين بها على ان القرآن
معجزة على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن الا ترى انه لو قال انا اقوم
وانتم لا تقدرون عليه وكان كذلك لم يكن قيامه معجزا بل عجزهم عن القيام فهذه المقالة
خارقة لاجماع المسلمين السابقين على ان القرآن معجزة لرسول الله دال على صدقه
الثاني انهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من انفسهم و
لتناطقوا به عادة ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق
العادات لكنه لم يتواتر قطعا فان قيل انما لم يتناكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجة عليهم
ملجية لهم الى الانقياد مع انهم كانوا حراصا على ابطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور
منهم ح اظهار ما علموه من انفسهم قلنا ان كان ذلك اي سلب القدرة عنهم موجبا
لتصديقه ايجابا قطعيا امتنع عادة تواطؤ الخلق الكثير على مكابرة والاعراض بالكلية
عن مقتضاه وان لم يكن موجبا لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كسائر الخوارق مثلا لتناطقوا كلفوا
به وحملوه عليه وقالوا قد سلب عنا قدرتنا اما بالسحر واما بغيره فلا يلزمهم باظهاره
صيرورته حجة عليهم الثالث انه لا يتصور الاعجاز بالصرفة وذلك لانهم كانوا ح يعارضونه
بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فانهم لا يتحدون لم يتحدوا
بانشاء مثله بل بالاتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي ان يعارضوا القرآن ن
بكلام مثله صادر عنهم قبل الصرفة والجواب عن الشبهة القادحة في كون كون القرآن جواب
معجزا بسبب الاختلاف في وجه اعجازه ان نقول قولهم اختلافكم في وجه اعجازه دليل
الخفاء قلنا الاختلاف والخفاء وان وقع في احاد الوجوه فلا اختلاف بيننا ولا خفاء
في انه اي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والاخبار عن الغيب و اشتماله
على الحكم البالغة علما وعملا وعلى غيرها مما ذكر في وجه الاعجاز معجز واما وقع الخلاف
في وجهه لاختلاف الانظار وتبلغ اصحابها من العلم وليس اذا لم يكن معجزا بالنظر الى

احدها بيننا. بعيد يلزم ان لا يكون معجزا بجملتها او لا بجملة منها بل ولا بواحد منها الا
بعينه لجواز اختلاف الاحكام في هذه الامور الاربعة وكان من بليغ يقدر على النظم
والنثر ولا يقدر على الآخر ولا يلزم من القدرة على احدهما القدرة على الجميع وليس كل ما
ثبت بكل واحد ثبت للكل من حيث هو كلي ولا الجملة او المتعددة كعشرة مثلا ولذلك
قد يختلف حكم الواحد مطلقا ومعينا فان الاول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني حد
هذا الذي ذكرنا. واذا يختار انه معجز ببلاغته واما الشبه القادحة في ذلك فالجواب عن الاول
ان الفرق كان يتناول من تحدى به من بلغاء عصره ولذلك لم يعارض وعيرهم عجز عن ذلك لقصور
في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها فلا اعتداد به ولا مضرة في ذلك لثبوت الاعجاز بعجز
اولئك الاعلام ثم قياس اقصر سورة الى اطول خطبة او قصيدة جور وعدول عن سواء
السبيل لان التحدي بها انما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو اضعافها
المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الانصاف وايضا فيكفينا في اثبات النبوة
كون القرآن بجملته او بسورة الطوال معجزا وهذا مما لا سترة به ولذلك قال الوليد بن
المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء
وشعر الشعراء فلم اجده منها والجواب عن الثانية ان الآحاد لا تعارض القاطع بريد ان اختلاف
الصحابة في بعض سور القرآن مروي بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقول بالتواتر
المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت اليه ثم ان سلمنا اختلافهم
فيما ذكر قلنا انهم لم يختلفوا في نزوله على محمد صلى الله عليه وسلم ولا في بلوغه في البلاغة حد
الاعجاز بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده. واما البسملة
فيها متحقق بلا شبهة الان في كونها آية من كل سورة كما هو القول الجديد للشافعي رحمه الله
او من الفاتحة فقط وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم او كونها آية فردة انزلت مرة
واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية لا في كونها من القرآن في اوايل السور او لا خلاف
فيه ومن قال به فقد توهم والجواب عن الثالثة ان اختلافهم في جمع القرآن فيما ياتي به الواحد
من آية او آيتين انما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتاخير فيما بينه وبين الآيات
الاخر لا في كونه من القرآن وذلك لان القرآن كله منقول بالتواتر عنه عليه السلام فان النبي عليه السلام
كان يواظب على قراءته في صلواته بالجماعات مما اتى به الواحد كان متيقنا كونه من القرآن وطلب
البينة او التحليف انما كان لاجل الترتيب فلا اشكال هذا كما مضى ونقول ايضا ان الخبر
المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو اي العلم بكونه من القرآن هو المدعى ولا علينا ابت

ذلك

ذلك العلم بالتواتر او بالقرائن قلنا ان يختار ان ما اتى به الواحد انما ثبت كونه من القرآن
بالآحاد المنضمة الى القرائن ثم نقول لا يضر فيما نحن بصدده عدم اعجاز الآية والآيتين فان
المعجز هو المجموع او مقدار سورة طويلة او قصيرة بتمامها وا قلها ثلث آيات والجواب عن الرابعة
ان المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على اهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة
العليا يتنافسون فيه اي في ذلك على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر ان يصل اليه حتى اذا
شاهدوا انما هو خارج عن حد هذه الصناعة علموا انه من عند الله ولولم يكن الحال كذلك
لم يتحقق عند القوم معجزة ولظنوا انهم لو كانوا من اهل تلك الصناعة التي كانت المعجزة من
جنسها اذ كانوا متناهين فيها لاَمكنهم ان ياتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى فانه كان
غالبا على اهله وكانوا قد مثلوا ذروة منه ولما علم السحرة الكاملون به ان حد السحر تخييل
وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة ثم راوا عصاه انقلبت ثعبانا تلقف سحرهم الذي كانوا يافكونه
اي يقلبونه من الحق الثابت الى الباطل المتخيل بل هو معجزة من عند الله علموا انه خارج من السحر
وطوق البشر من غير ان يزداد حجمها فآمنوا به واما فرعون فانه لقصوره في هذه الصناعة يظن
انه كبيرهم الذي يعلمهم السحر وكذا الطب في زمن عيسى فانه كان غالبا في اهله وكانوا
قد تناهوا فيه وبعلمهم الكامل في بابه علموا ان احياء الموتى وابراء الاكمه ليس حد الصناعة الطب
بل هو من عند الله كذا هذا والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول الى الدرجة العليا وكان
بها يتفاخرهم فيما بينهم حتى علقوا القصائد السبع بباب الكعبة تحديا بمعارضتها وكتب السير
تشهد بذلك لمن يتتبعها فلما اتى النبي عليه السلام من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله
جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاجر والتجاذب
حتى ان بعضهم من مات على كفره ومنهم من اسلم لوضوح النبوة عنده ومنهم من اسلم على نفرة
منه للاسلام ملتزما للصغار اي الذل والهوان كالمنافقين ومنهم من اشتغل بالمعارضة
التي هي ضحكة الضلال كمعارضة مسيلمة بما مر ويقوله والطاحنات طحنا والخابزات خبزا والحاصدات حصدا
والطابخات طبخا فالآكلات اكلا ومنهم وهم الاكثرون من عدل الى المحاربة والنبال وتعريض
النفس والمال والاهل للدمار والهلاك فعلم علم جواب لما مع الناس اي لما اتى بما عجز عنه
البلغاء قاطبة فانقادوا من اجله ومنهم مخالفة علم ان ذلك من عند الله قطعا سلمنا ان
القرآن ليس معجزا ببلاغته لكن لم لا يكون معجزا بالاخبار عن الغيب وهو معلوم وحد
المعجزة اي من هذا الاخبار ليس مجهولا كما ذكرتم بل جواب الشبهة الاولى ان يقال المعنى به
العادة وهو ان يكون كثرة خارجة عن المعتاد المتعارف فيما بين اهل العرف ولا شك

ولا الجملة ... افرادها

تخييل

من غير ان يزداد حجمها علموا انه خارج من السحر وطوق البشر صح

النبي صح

لمسيلمة

والذاريات صح

انه قد بلغ الاخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله
اذ يكفينا العلم به اجمالاً اي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين
الاخيرتين اما عن الثانية بان يقال اخبار المنجمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ واخبارهم
عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الاخبار بالغيب
واما عن الثالثة بان يقال يكفينا في اثبات اشتمال القرآن على ما هو خارق للعادة و
لا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فان ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل سلمنا انه لا اعجاز
في الاخبار بالغيب لكن لم لا يجوز ان يكون المعجز ما انتفى عنه الاختلاف واما الشبه المورد
عليه فالجواب عن الاولى ان ما في القرآن ليس بوزن الشعر انما يصير اليه بتغيير من
اشباع او زيادة او نقصان واذا غير بشيء من ذلك خرج عن اسلوب القرآن ثم ان
الشعر ما قصد وزنه وناسب مصاريعه واجاد رويه وما ذكروه من القرآن وان فرض
كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً الا ترى ان ما يقع من ذلك الموزون
في نثر البلغاء اتفاقاً اي بلا قصد على الشذوذ لا يعد شعراً ولا قايله شاعراً ومن قال
لغلامه ادخل السوق واشتر اللحم واطبخ لم يعد بهذا القدر الموزون الصادر عنه شاعراً ولا
كلامه شعراً ضرورة والجواب عن الثانية ان المراد بالكتاب المذكور في الآيتين اللوح المحفوظ
فلا اشكال او المراد القرآن لكن اريد بالعموم الخصوص بما يحتاج اليه في امر الدين اذ القرآن
مشتمل على جميع اصوله وعن الثالثة ان للتكرار فوايد منها زيادة التقرير والمبالغة في تحقيق المعنى
وتصويره ومنها اظهار القدرة على ايراد المعنى الواحد بعبارات مختلفة في الايجاز والاطناب
وهو احدى شعب البلاغة ومنها ان القصة الواحدة قد يشتمل على امور كثيرة فيذكر تارة
ويقصد بها بعض تلك الامور قصداً وبعضها تبعاً ويعكس اخرى واما قوله ان هذان لسا
فقيل غلط من الكاتب ولم يقرأ به فان ابا عمرو قرأ ان هذين وزعم ان كاتب المصحف قد غلط
في كتابته بالالف وقيل الالف في التثنية والاسماء الستة في الاحوال كلها لغة لقبايل من
العرب نحو قوله ان اباها وابا اباها قد بلغا في المجد غايتاها وعلى هذه اللغة قراءة اهل
المدينة والعراق في هذا الموضع وقيل ليس ابقاء الالف عاماً لما ذكر بل هو مخصوص بهذا
اي بلفظ هذا فانه زيد فيه النون فقط ولم يغير الالف عن حالها كما فعل مثل ذلك في الذين
حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وابقى الياء على حالها في الاحوال الثلث وذلك لانه
خولف بين تثنية المعرب والمبني في كلمة هذا وبين جمع المعرب والمبني في كلمة الذي وقيل
ضمير الشان مقدر هاهنا اي انه واللام ح يكون داخلاً في الخبر ولا باس اذ هي قد تدخل خبر المبتدا

وان

وان كان قليلاً الى غير ذلك فاما هو مذكور في كتب العربية مثل ما قيل من ان كلمة ان بمعنى
نعم وحال اللام كامر وقول عثمن ان فيه لحناً اي في الكتابة وخط المصحف كما يدل عليه نقل
القصة واما قوله فتلك عشرة كاملة فدفع لتوهم غير المقصود ولو توجه بعيد جداً مثل ان نظن
على تقدير تركه اي المراد بالسبعة تمامها اي تمام السبعة وذلك بان يضم اربعة اخرى الى
الثلثة المذكورة فيكون المجموع سبعة والجواب عن الرابعة ان ما نقل عنه آحاداً مردود لانه
مما يتوفر الدواعي الى نقله فلا بد ان ينقل متواتراً وما نقل منه متواتراً فهو كما قال الرسول
عليه السلام انزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف فلا يكون الاختلاف اللفظي
والمعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في اعجازه بل هو ايضاً من صفات كماله وعن
الخامسة ان المراد بالاختلاف المنفي عن القرآن هو الاختلاف في البلاغة بحيث يكون
بعضه واصلاً حد البلاغة وبعضه قاصراً عنه فان الكلام الطويل ولو من ابلغ شخص لا يخلو عن
غث وسمين وركيك ومتين عادة والقرآن مع طوله خال عن امثال ذلك اذ هو بجميع اجزائه
متصف بالبلاغة الكاملة وان تفاوتت اجزاؤه في مراتبها او المراد اختلاف اهل الكتاب
فيما اخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم على الوجه الذي يذكر في القرآن اذا كان من عند
غير الله واعلم ان الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن والرابعة اشتماله على تكرار
لا فايدة فيه وعلى ايضاح الواضح والخامسة انه نفى الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظاً ومعنى
على ما مر في تقرير الشبه فتامل واما الصرفة فنقول بان الاعجاز ليس بها على التعيين و
لكن تدعيها او كون القرآن معجزاً واياً ما كان يحصل المطلوب اعني اثبات الرسالة بالمعجز
اذ كل منهما معجز خارق للعادة الكلام في ساير المعجزات اي ما سوى القرآن وهي انواع الاول
انشقاق القمر على ما دل عليه قوله اقتربت الساعة وانشق القمر وهذا متواتر فقد رواه
جمع كثير من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا قد انشق القمر شقتين متباعدتين بحيث
كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة النوع الثاني كلام الجمادات
قال انس كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ كفاً من حصى فسبحن في يده
حتى سمعنا التسبيح ثم صبهن في يد ابي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمن ثم في ايدينا واحداً
بعد واحد فلم تسبح وقال جعفر بن محمد الصادق عن ابيه الباقر الذي ادرك جماعة من
الصحابة منهم جابراً انه مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتاه جبرئيل عليه السلم بطبق
فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان على ذلك الطبق حين ما اكل النبي عليه السلم
ولما دعا العباس واهله امن اسكفة الباب وحيطان البيت وذلك انه روي منه

عليه السلم انه قال للعباس يا ابا الفضل الزم منزلك غدا انت وبنوك ان لي فيكم حاجة
فصبحهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال تقاربوا فزحف بعضهم الى بعض فاشتمل
عليهم بملاءته وقال اللهم هذا عمي وصنو ابي وهولاء من اهل بيتي فاسترهم من النار كستري
اياهم فقالت عتبة الباب وجدران البيت آمين آمين ولما طلب الاعرابي منه
الشاهد على نبوته دعا الشجرة فان ابن عمر قال كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم
في سفر فاقبل اعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلم اين تريد قال الى اهلي ثم قال له
هل لك في خير قال وما هو قال تشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا
عبده ورسوله فقال له الاعرابي هل لك من شاهد قال اجل هذه الشجرة فدعاها رسول
الله عليه وسلم وهي على شط الوادي فاقبلت تخد الارض اي تشقها جدا حتى قامت
بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى منبتها وآمن الاعرابي وكلام الذراع المسموم
مشهور والنبي عليه السلام قد عفا عن اليهودية التي سمت تلك الشاة المصلية حين اعترفت
وقالت سممتها وقلت ان كان نبيا لم يضره وان كان غيره استرحنا منه وقيل لما مات بعض
اصحابه بذلك السم امر بقتلها النوع الثالث كلام الحيوان العجم شهد له الذئب بالنبوة
فان ابا سعيد الخدري روى ان راعيا كان يرعى غنما له بالحرة فوثب ذئب الى شاة
فاحتفظها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فاقعى الذئب على ذنبه وقال
للراعي اما تتقي الله تحول بيني وبين رزق ساقه الله الي فقال الراعي العجب من ذئب
يكلمني بكلام الناس فقال الذئب الا احدثك باعجب من ذلك هذا رسول الله يحدث
الناس بانباء ما قد سبق فاخذ الراعي الشاة وجاء الى النبي عليه السلم فاخبره بذلك
فقال صدق ان من اقتراب الساعة كلام السباع وقد روى ابو هريرة هذا المعنى
بعبارة اخرى والظبية التي ربطها الاعرابي سالته الاطلاق لترضع خشفها وضمنت الرجوع
فرجعت ثم سال الاعرابي ان يطلقها فان ام سلمة روت ان النبي عليه السلم يمشي في
الصحراء فناداه مناد مرتين يا رسول الله فالتفت فاذا بظبية موثقة عند اعرابي نائم
فقالت ادن مني يا رسول الله فقال ما حاجتك فقالت ان هذا الاعرابي صادني ولي
خشفان في هذا الجبل فاطلقني حتى اذهب فارضعهما وارجع فقال افتفعلين ذلك
فقالت ان لم افعل ذلك عذبني الله عذاب العشار فاطلقها فذهبت وارضعت
ورجعت فاوثقها رسول الله فانتبه الاعرابي من نومه وقال يا رسول الله الك حاجة
قال نعم تطلق هذه الظبية فاطلقها فانطلقت وهي تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا

رسول الله

رسول الله وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة فانه روي ان اعرابيا جاء على
ناقة حمراء فاناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي عليه السلم وقعد فقال جماعة يا رسول الله
الناقة التي تحت الاعرابي سرقة فقال الكم بينة قالوا نعم فقال يا علي خذ حق الله من
الاعرابي ان قامت عليه البينة وان لم يقم فرده الي فاطرق الاعرابي فقال له النبي عليه السلام
قم لامر الله والا فادل بحجتك فقالت الناقة من خلف الباب والذي بعثك بالكرامة
يا رسول الله ان هذا ما سرقني ولا ملكني احد سواه ولكل من هذه المذكورات قصة
في كتب السير كما اومانا اليه النوع الرابع حركة الجمادات اليه منها قصة الشجرة
التي كانت على شط الوادي على ما مر فانها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها
ايضا ففيها معجزتان ومنها ما روى ابن عباس من انه عليه السلم قال لاعرابي جاءه
وقال بم اعرف انك رسول الله ارايت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة اتشهد
اني رسول الله فقال نعم فدعاه فجاءه ثم قال ارجع فرجع وحنين الجذع اليه لما فارقه
وصعد المنبر مشهور وكان للجذع ما لا يليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات
اليه النوع الخامس اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة
منها ما روى انس من ان امه ارسلت حيسا في تور الى النبي عليه السلام فدعا جماعة
زهاء ثلثمائة وقرا على التور ما شاء الله ان يقرا وكانوا ياكلون منه حتى شبعوا والتور
على حاله النوع السادس نبوع الماء من بين اصابعه رواه انس فانه قال اتي رسول
الله بقدح زجاج وفيه ماء قليل وهو يغشاه فوضع يده فلم تدخل فادخل اصابعه الاربع
ولم يستطع ادخال الابهام وقال للناس هلموا الى الشراب قال انس فلقد رايت الماء
وهو ينبع من بين اصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروي ان عددهم
كان ما بين السبعين الى الثمانين النوع السابع اخباره بالغيب منها اخباره بان زينب اول من يموت
بعده من ازواجه وكان كما اخبر ومنه اخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله الخلافة
بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا واخباره عن قتل الحسن والحسين وهدم
الكعبة ورجوع الامر الى بني العباس وعن الاستيلاء على ملك الاكاسرة الى غير ذلك
من اخباراته التي ظهر صدقها ومن يبحث عن هذا الجنس وجده كثيرا لا يحصى ثم نقول
لكل واحد من هذه المعجزات المغايرة للقرآن فان لم يتواتر فالقدر المشترك بينها
وهو ثبوت المعجزة متواتر بلا شبهة كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كاف لنا في
اثبات النبوة المسلك الثاني من مسالك اثبات نبوته عليه السلم وقد ارتضاه

الثور مطبوع مع الاقط والسمن ثورة

بالغيب منها ما ورد به القرآن ومنها ما نقلته الاحاديث الصحيحة من اخباره

المسلك الثاني

لجاحظ من المعتزلة وارتضاه ايضا الغزالي في كتابه المسمى بالمنقذ عن الضلال
الاستدلال باحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها وذلك انه عليه السلام لم
يكذب قط لا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرة لاجتهد اعداؤه
في تشهيره ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة
كما قال اوتيت جوامع الكلم وقد تحمل في تبليغ الرسالة انواع المشقات وصبر عليها بلا
فتور في عزيمته ولما استولى على الاعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ امره في الاموال
والانفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من اول عمره الى آخره على طريقة واحدة مرضية
اخلاقه العظيم فانه عليه السلام كان في غاية الشفقة على امته حتى خوطب بقوله تعالى فلا
تذهب نفسك عليهم حسرات وقوله فلعلك باخع نفسك على آثارهم وفي غاية السخاوة حتى
عوتب بقوله ولا تبسطها كل البسط وكان عديم الالتفات الى زخارف الدنيا حتى ان
قريشا عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت اليهم وكان
مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع ومع الاغنياء وارباب الثروة في غاية
الترفع واحتماله للجفوة التي فصلت في الكتب المعتبرة وانه حيث نجم الابطال فانه
عليه السلام لم يفر قط من اعدائه وان عظم الخوف مثل يوم احد ويوم الاحزاب
وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنابه ولولا ثقته بعصمة الله اياه من الناس
كما وعدها بقوله والله يعصمك من الناس لامتنع ذلك عادة وانه عطف على
اقدامه المندرج في المحروسات الداخلة في حيز الاستدلال اي وبانه لم يتلون
حاله وقد تلونت به الاحوال ثم بين قوله باحواله وما عطف عليه بقوله من امور من
تتبعها علم ان كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته لان امثالها تختص بمزيد
فضيلة عن سائر الاشخاص لا يدل على كونه نبيا لكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء
قطعا فاجتماع هذه الصفات في ذاته عليه السلام من اعظم الدلائل على نبوته وعلى
ما قررنا فلا يرد ما قيل من افاضل الحكماء من الاخلاق العجيبة التي جعلها الناس
قدوة لاحوالهم في الدنيا والآخرة المسلك الثالث من تلك المسالك اخبار الانبياء
المتقدمين عليه عن نبوته في التوراة والانجيل فان قيل ان زعمتم مجيء صفته مفصلة
انه يجيء في السنة الفلانية في البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا انه بهت باطل
لانا نجد التوراة والانجيل خاليتين عن ذلك واما ذكره مجملا فان سلم فلا
يدل على النبوة بل على ظهور انسان كامل فلا تحدثكم نفسا او يستدل على تقدير

تسليم

تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدعاكم قلنا المعتمد
في اثبات نبوته عليه السلام كما مر ظهور المعجزة على يده وهذه الوجوه الاخر للتكميل وزيادة
التقرير المسلك الرابع وارتضاه الامام الرازي انه عليه السلام ادعى بين قوم لا كتاب
لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين اما على عبادة الاوثان كمشركي
العرب واما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الاكاذيب المفتريات كاليهود
واما على عبادة الالهين ونكاح المحارم كالمجوس واما على القول بالاب والابن والتثليث
كالنصارى اني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لاتمم مكارم الاخلاق
واكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقة والعملية بالاعمال الصالحة وانور العالم
بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك واظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلت
تلك الاديان الزائغة وزالت المقالات الفاسدة واشرقت شموس التوحيد واقمار
التنزيه في اقطار الآفاق ولا معنى للنبوة الا ذلك فان النبي هو الذي يكمل النفوس
البشرية ويعالج الامراض القلبية التي هي غالبة على اكثر النفوس فلا بد لهم من طبيب
يعالجهم ولما كان تاثير دعوة محمد عليه السلام في علاج القلوب المرضية وازالة ظلماتها او
الكل واتم وجب القطع بكونه نبيا هو افضل الانبياء والرسل قال الامام في المطالب العالية
وهذا برهان ظاهر من باب برهان اللم فانا بحثنا عن حقيقة النبوة وبينا ان تلك
الماهية لم يحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل ممن عداه واما اثباتها
بالمعجزة فمن باب برهان الان قال المحقق وهذا المسلك من مسالك الحكماء اذ حاصله ان
الناس في معاشهم ومعادهم يحتاجون الى مؤيد من عند الله يضع لهم قانونا يسعدهم
في الدارين واعلم ان المنكرين لبعثته عليه السلام قوم منهم احدها القادحون في معجزته كالنصارى
وقد مر ما فيه كفاية لدفع مقالتهم وثانيها اليهود الا العيسوية منهم فانهم سلموا بعثته لكن
الى العرب خاصة لا الى الخلق كافة واحتجوا اي اليهود المنكرون بوجهين الاول ان
نبوته يقتضي نسخ دين من قبله اذ قد خالفهم في كثير من الاحكام الشرعية العملية باتفاق
منكم لكن النسخ امر قبيح لانه يدل اما على الجهل او البداء وكلاهما قبيح على الله بيانه انه لا بد
ان يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملا على مصلحة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح وهو قبيح لو كان
فيه اي في الحكم المنسوخ مصلحة لا يعلمها اي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه فالجهل و
ان كان يعلمها فراى رعايتها اولا ثم اهملها بلا سبب ثانيا فالبداء اي الندم عما كان
يفعل والجواب انه لا يجب رعاية المصلحة في الاحكام عندنا فلا يلزم اشتمال الحكم المنسو

على مصلحة وان وجب ان يراعي المصالح في الاحكام فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل
فان المصالح تختلف بحسب الاوقات كشرب الدواء الخاص في وقت دون وقت فربما عرض
لاستناده فيه على مصلحة اخرى حادثة بعد زوال الاولى او مرجوحيتها بالنسبة الى الثانية فلا
يلزم ما ذكرتم من الجهل او البداء وكيف لا يجوز ما ذكرناه والمحكوم عليه هنا اي في نسخ شرايع
من قبلنا بشريعة نبينا محمد اذ ذاك الاقوام آخرين وهؤلاء قوم آخرون فلا يلزم ان تحل المحكوم عليه
هنا على الفعل فان ما يتعلق به الحكم الناسخ من الافعال مغاير لما تعلق به الحكم المنسوخ
وح يجوز النسخ في الاحكام المتعلقة باحوال شخص واحد الثاني من الوجهين ان موسى عليه
السلم نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا بالاتفاق وح لا يصح نبوة من
يدعي نسخه وهو المطلوب بيانه اي بيان انه نفى نسخ دينه انه تواتر عنه قوله تمسكوا بالسبت
ما دامت السموات والارض واذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في
ساير احكامه بل نقول المراد بدوامه دوام اليهودية كما يشير اليه الفهم وايضا فانه اما ان
يكون موسى قد صرح بدوام دينه او بعدم دوامه او سكت عنهما والاخيران باطلان اما
الثاني وهو تصريحه بعدم دوامه فلانه لو قال ذلك وصرح به لتواتر عنه قطعا لكونه من
الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها واشاعتها سيما من الاعداء ومن يدعي نسخ
دينه وذلك لانه اقوى حجة له اي لمن يدعيه اي في جواز نسخه فلا بد ان تتوفر دواعيه
على نقله لكان متواترا اجماعا واما الثالث وهو سكوته عنهما فلانه يقتضي ثبوت دينه مرة واحدة
وعدم تكرره لان مقتضى الاطلاق يتحقق بالمرة الواحدة وانه معلوم الانتفاء لبقائه الى اوان
النسخ اما بشريعة عيسى عليه السلم او بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم باتفاق بيننا
الجواب منع تواتر ذلك اي دوام السبت من موسى عليه السلم ولو كان كذلك اي متواترا لما علم
لاحتج به على محمد صلى الله عليه وسلم ولو احتج به عليه لنقل ذلك الاحتجاج متواترا لتوفر الدواعي
على نقله ولا تواتر اصلا كيف وقد اشتهر انه اختلقه ابن الراوندي لليهود واما التوريه
فيحتمل انه صرح بدوامه الى ظهور الناسخ على لسان نبي يأتي من بعده وانما لم ينقل ذلك
تواترا اما لقلة الدواعي منهم الى نقله لما فيه من الحجة عليهم لا لهم واما لقلة الناقلين في
بعض الطبقات المعتبرة كثرتها في التواتر لان اليهود جرت لهم وقايع ردتهم الى اقل
القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله كما في زمن بخت نصر فانه قتلهم وافناهم الا من شذ
منهم واما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم انهم لما سلموا صحة نبوته بالادلة القاطعة
والمعجزات الباهرة عليهم ان يصدقوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة الى الامم كافة لا الى العرب

خاتمة

فربما كان المصلحة في وقت ثبوت الحكم لاشتماله فيه على ما يختص بعاشه وفي وقت آخر ح

بافعال ح

خاتمة فالتبوهم

المقصد الخامس عصمة الانبياء

خاصة فانه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة المقصد الخامس في
عصمة الانبياء اجمع اهل الملل والشرايع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز
القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله الى الخلايق اذ لو جاز عليهم
التقول والافتراء في ذلك عقلا لادى الى ابطال دلالة المعجزة وهو مح و في صدور
الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ ابو اسحق
وكثير من الائمة الاعلام لدلالة المعجزة على صدقهم في تبليغ الاحكام فلو جاز الخلف في ذلك
لكان نقضا لدلالة المعجزة وهو ممتنع وجوزه القاضي ابو بكر مصيرا منه الى عدم دخوله في التصديق
المقصود بالمعجزة فان المعجزة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامد اليه واما ما كان من
النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لـ
لدلالتها واما ساير الذنوب يعني بها ما سوى الكذب في التبليغ فهي اما كفر او غيره من المعاصي
اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم في ذلك غير
ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر
بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره
اي اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لان اظهار الاسلام ح القاء النفس في التهلكة و
ذلك باطل قطعا لانه يفضي الى اخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة اذ اولى الاوقات
بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق او عدمه وكثرة المخالفين وايضا ما ذكروه
منقوض بدعوة ابرهيم وموسى عليهما السلم في زمن نمروذ وفرعون مع شدة خوف الهلاك
واما غير الكفر فاما كباير او صغاير كل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا فالاقسام
اربعة وكل واحد منها اما قبل البعثة او بعدها اما الكباير اي صدورها عنهم عمدا فمنعه الجمهور
من المحققين والائمة ولم يخالف فيه الا الحشوية والاكثر من المانعين على امتناعه سمعا قال
القاضي والمحققون من الاشاعرة ان العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلا اذ لا دلالة
للمعجزة عليه فامتناع الكباير عنهم عمدا مستفاد من السمع واجماع الامة قبل ظهور المخالفين
في ذلك وقالت المعتزلة بناء على اصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين بوجوب
وجوب رعاية الصلاح والاصلح يمتنع ذلك عقلا لان صدور الكباير عنهم عمدا يوجب
سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في اعين الناس فيؤدي الى النفرة عنهم
وعدم الانقياد لهم ويلزم منه افساد الخلايق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى
العقل والحكمة واما صدورها عنهم سهوا وعلى سبيل التاويل الخطا فجوزه الاكثرون

جواز

عمدا ح

والمختار خلافه واما الصغاير عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائي فانه ذهب الى انه لا يجوز
صدور الصغيرة الا بطريق السهو والخطا في التاويل وهذا المجوزون منهم انما هو في غير
من صغاير الخسة لما ستعرفه واما صدور الصغاير سهوا فهو جائز اتفاقا بين اكثر اصحابنا
واكثر المعتزلة الا الصغاير الخسية وهي ما يلحقها فاعلها بالاراذل والسفلة ويحكم
عليه بالخسة ودناءة الهمة كسرقة حبة او لقمة فانها لا يجوز اصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق
المذكور انما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفه نادرة في خصام وقال الجاحظ بجواز ان
يصدر عنهم غير صغاير الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد تبعه فيه كثير
من المتاخرين من المعتزلة كالنظام والاصم وجعفر بن بشر وبه نقول نحن معاشر
الاشاعرة هذا كله بعد الوحي والاتصاف بالنبوة واما قبله فقال اكثر اصحابنا و
جمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة اذ لا دلالة للمعجزة عليه اي على امتناع الكبيرة
قبل البعثة ولا حكم للعقل بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه ايضا وقال اكثر المعتزلة يمتنع
الكبيرة وان تاب منها لانه اي صدور الكبيرة يوجب النفرة عمن ارتكبها وهي يمتنع
عن اتباعه فيفوت مصلحة البعثة ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم مطلقا اي
سواء لم يكن ذنبا لهم او كان كعهر الامهات اي كونهن زانيات والفجور في الاباء ودناءتهم
واسترذالهم والصغاير الخسية دون غيرها من الصغاير وقالت الروافض لا يجوز عليهم
صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطا في التاويل بل هم مبراون عنها باسرها قبل
الوحي فكيف بعد الوحي لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان الانبياء في زمان نبوتهم
معصومون عن الكباير مطلقا وعن الصغاير عمدا وجوه الاول لو صدر منهم الذنب لحرم
اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة انه يحرم ارتكاب الذنب واللازم اي اتباعهم في اقوالهم و
افعالهم واجب للاجماع عليه ولقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
الثاني لو اذنبوا لردت شهادتهم اذ لا شهادة لفاسق بالاجماع ولقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا واللازم باطل بالاجماع ولان من لا تقبل شهادته في
القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم اي
القائم الى يوم القيمة الثالث ان صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم
وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك ان زجرهم ايذاء لهم وايذاؤهم
حرام اجماعا ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الاية وايضا لو اذنبوا لدخلوا
تحت قوله ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وتحت قوله الا لعنة الله على الظالمين

وتحت

وتحت قوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
فيلزم كونهم معذبين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطل اجماعا الرابع لو
على تقدير صدور الذنب منهم اسوا حالا من عصاة الامة اذ تضاعف لهم اي الانبياء
العذاب على الذنب اذ الاعلى رتبة في الكرامة يستحق عقلا ونقلا اشد العذاب في مقابلة اعظم
النعمة المعاند عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حد الحر وقيل لنساء النبي صلى الله عليه وسلم
لستن كاحد من النساء من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ومن المعلوم ان النبوة اجل
من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب اضعافا مضاعفة الخامس ولم ينالوا عهد
النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمذنب ظالم لنفسه واي عهد اعظم من النبوة فان
حمل ما في الاية على عهد النبوة فذاك وان حمل على عهد الامامة فبطريق الاولى لان من
لا يستحق الادنى لا يستحق الاعلى السادس ولكانوا ايضا غير مخلصين لان الذنب باغواء
الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى حكاية عنه على سبيل التصديق لاغوينهم
اجمعين الا عبادك منهم المخلصين واللازم باطل لقوله تعالى في حق ابرهيم واسحق ويعقوب
انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي حق يوسف انه من عبادنا المخلصين وقد رد على
هذا بانه لا يدل على انهم لم يصل اليهم اغواء ابليس ولم يذنبوا السابع قوله تعالى ولقد
صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه الا فريقا من المومنين فالذين لم يتبعوه ان كانوا هم
الانبياء فذاك مطلوبنا والا اي وان لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم فالانبياء ايضا لم يتبعوه
بالطريق الاولى فانهم بذلك احرى من ساير المومنين او نقول لو كان ذلك الفريق غير الانبياء
لكان افضل من الانبياء لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم وتفضيل غير الانبياء باطل
بالاجماع فوجب القطع بان الانبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا الثامن انه تعالى قسم المكلفين
الى حزب الله وحزب الشيطان فلو اذنبوا لكانوا من حزب الشيطان وكذلك لان المطيع من
حزب الله اتفاقا فلو كان المذنب منه ايضا لبطل التقسيم فيكونون اي الانبياء المذنبون
خاسرين لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون مع ان الزهاد من آحاد الامة
داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الامة افضل بكثير من الانبياء وذلك محال
في بطلانه التاسع قوله تعالى في ابرهيم واسحق ويعقوب الذين استجيبت دعوتهم انهم
كانوا يسارعون في الخيرات الجمع المحلى بالالف واللام للعموم فيتناول جميع الخيرات من
الافعال والتروك وقوله وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا اعني قوله المصطفين
وقوله الاخيار يتناول جميع الافعال والتروك لصحة الاستثناء اذ يجوز ان يقال

فلان من المصطفين الا في كذى ومن الأخيار الا في كذى فدل على انهم كانوا من المصطفين
الاخيار في كل الامور فلا يجوز صدور الذنب عنهم لانه ينافي الاصطفاء لانا في صدور
الذنب بدليل قوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم
لنفسه فقسم المصطفين الى الظالم والمقتصد والسابق لانا نقول الضمير في قوله فمنهم
راجع الى العباد لا الى المصطفين لان عوده الى اقرب المذكورين اولى فهذه حجج العصمة
اوردها الامام الرازي في الاربعين وغيره من تصانيفه قال المحقق وانت تعلم ان دلالتها
في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهوا وعن الصغيرة عمدا ليست بالقوية فان الاتباع
انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا لا سهوا وتشترط في القصد ان لا يكون ناعيا ورد الشهادة
مبني على الفسق الذي لا يثبت له مع الصغيرة عمدا ومع الكبيرة سهوا واما الزجر فانما
يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمدا فحسن عن مجتنب
الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل واحتج المخالف الذاهب الى جواز صدور
الكبائر عنهم بعد البعثة سهوا وجواز الصغائر عمدا ايضا بقصص الانبياء نقلت في
القرآن او الاحاديث او الآثار وتلك القصص توهم صدور الذنب عنهم في زمان النبوة
والجواب عن تلك القصص اجمالا ان ما كان منها منقولا بالآحاد وجب ردها لان نسبة
الخطاء الى الرواة اهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما ثبت منها تواترا فما دام له محمل
آخر حملناه على ذلك المحمل ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة وما لم نجد له محملا حملناه على
انه كان قبل البعثة او كان من قبيل ترك الاولى او من صغائر صدرت عنهم سهوا ولا شبهة
اي لا ينفي كونه من قبيل ترك الاولى او الصغائر الصادرة سهوا تسميته ذنبا في مثل قوله
تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلما منهم
كما في قصة آدم عليه السلم يعني ان هذه الامور الثلاثة لا ينافي المحملين الاخيرين اذ لعل
ذلك الصدور من التسمية والاستغفار والاعتراف لعظمه عندهم او عندهم الا ترى ان حسنات
الابرار سيئات المقربين فلذلك يسمي ترك الاولى منهم ولذا ارتكاب الصغيرة سهوا ذنبا
ويستغفرون عنه ويعترفون بكونه ظلما وان اي او لان قصدوا به هضما لانفسهم
كسرا لها بانها ارتكبت ذنبا تحتاج به الى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال
والتضرع لكي يعفو عنها ربها ومن جوز الصغائر عمدا فله زيادة فسحة في الجواب اي
يزداد له وجه آخر وهو ان يقول جاز ان يكون الصادر عنهم صغيرة عمدا لا كبيرة ولنفصل
ما اجملنا من استدلال المخالف بالقصص المنقولة وجوابنا عنه تفصيلا فنقول اي

تفيهقوا افواههم

من ذلك المجمل قصة آدم عليه السلم وتفيهقوا اي تملوا املاء افواههم في التمسك بها من
ستة اوجه الاول قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى مؤكدا بقوله فغوى فان العصيان
من الكبائر بدليل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم والغواية يؤكد ذلك
لانها اتباع الشيطان لقوله الا من اتبعك من الغاوين الثاني قوله فتاب عليه ولن يكون
التوبة الا عن الذنب لانها الندم عن المعصية والعزيمة على ترك العود اليها الثالث
مخالفته النهي عن اكل الشجرة وارتكاب المنهي عنه ذنب الرابع قوله فتكونا من الظالمين جعلهما
الله من الظالمين على تقدير الاكل منها والظلم ذنب الخامس قوله تعالى حكاية عنهما ربنا
ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين والظلم ذنب كما مر آنفا و
الخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة السادس قوله فازلهما الشيطان عنها فاخرجهما
مما كانا فيه واستحقا في الاخراج بسبب ازلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة
قلنا في الجواب كيف يدعي انه في الجنة ولا امة له هناك كان نبيا مبعوثا لتبليغ الاحكام و
هل كان الاجتباء بالنبوة الا بعد تلك القصة كما يدل عليه قوله تعالى فغوى ثم اجتباه ربه
فتاب عليه فان كلمة ثم للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت من قبل النبوة وهل الوقيعة اي
الطعن في الانبياء بمثل هذا التمسك الظاهر دفعه الا اللعمة والخبوع في الضلالة والجهل
المفرط في الغواية وقد يتمسك في ذنبه اي ذنب آدم بقوله تعالى هو الذي خلقكم من
نفس واحدة يعني آدم وجعل منها زوجها يعني حواء ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا
خفيفا الآية فان الضمير في قوله جعلا له شركاء راجع اليهما اذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما
والضمير في له سبحانه فقد صدر عنه الاشراك وقصته ان حواء لما اثقلت اي صارت ذات ثقل
ثقل حملها جاءها ابليس في غير صورته وقال لها لعل في بطنك بهيمة فقالت ما ادري فلما
ازداد ثقلها رجع اليها وقال كيف تجدينك فقالت اخاف ما خوفتني به فاني لا استطيع
القيام فقال ارايت لو دعوت الله ان يجعله انسانا مثلك ومثل آدم اتسمينه باسمي فقالت
نعم ثم انهما طلبا ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله لئن آتيتنا صالحا اي ولدا سويا
لنكونن من الشاكرين فلما ولدت سويا جاءها ابليس فقال تسميه باسمي فقالت ما اسمك
قال عبد الحارث وكان اسمه الحارث فسمته عبد الحارث ورضي آدم بذلك والجواب ان التفسير
المشتمل على ان الخطاب في خلقكم لقريش وحدهم لا لبني آدم كلهم والنفس الواحدة قصي
وجعل منها زوجها اي جعلها عربية قرشية من جنسه لا انه خلقها منه واشراكهما بالله
تسميتهما ابناءهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون

لهما ولا عقابهما وعلى هذا فليس الضمير في جعلا لآدم وحوا وان صح انه لآدم وزوجه فاين
الدليل على الشرك في الالوهية ولعله اي لعل الشرك المذكور في الآية هو الميل الى طاعة
الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه الى الله بلا مطاوعة للشيطان في الفعل وذلك
الميل المتفرع على الوسوسة غير داخل تحت الاختيار فلا يكون معصية وذنبا او لعله كان
قبل النبوة فان قلت قد مر امتناع الكفر عن الانبياء مطلقا قلت معنى اشراكهما بالله
انهما اطاعا ابليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مر في القصة وليس ذلك كفرا بل ذنبا
يجوز صدوره قبل النبوة وقد يقال معنى جعلا انه جعل اولادهما على حذف المضاف
كما يدل عليه جمع الضمير في يشركون ومنه اي ومن ذلك المجمل قصة ابرهيم عليه السلم واظهر
ما توهم الذنب في قصته امران الاول قوله في حق الكوكب هذا ربي فان كان ذلك
عن اعتقاد كان شركا والا كان كذبا والجواب ان يقال لا يخفى انه اي هذا الكلام صدر منه
قبل تمام النظر في معرفة الله ولم يثبت وبين النبوة اذ لا يتصور نبوة الا بعد تمام ذلك
النظر فلا اشكال او نختار انه لم يعتقده فيكون كذبا صادرا قبل البعثة ولك ان تقول
انما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف ارشادا للخصم اذ حاصل ما ذكره ان
الكوكب لو كانت اربابا كما يزعمون لزم ان يكون الرب متغيرا آفلا وهو باطل الثاني من
الامرين قوله رب ارني كيف تحيي الموتى والشك في قدرة الله على احياء الموتى كفر
والجواب ان ذلك السوال لم يكن عن شك في الاحياء او القدرة عليه بل في الآية تصريح
بانه طلبه لان في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فان للوهم باحداث
الوسواس والدغادغ سلطانا على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد
يقال انما سال عن كيفية الاحياء لا عنه لان الاحاطة اما بالكيفية المفصلة اقوى وارفع
من المعرفة الاجمالية المفضية الى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في اصل
الاحياء والقدرة عليه هذا وقد قال ابن عباس كان الله وعده ان يبعث نبيا يحيي بدعائه
الموتى وذلك علامة ان الله قد اتخذه خليلا فاراد ابرهيم ان يعلم اهو هو وكيف لا يحمل الآية
على ما مر والشك في قدرة الله كفر وانتم لا تقولون به فما هو جوابكم هو جوابنا ومما يتمسك
به من قصة ابرهيم قوله بل فعله كبيرهم فانه كذب قلنا هو من قبيل الاسناد الى السبب
فان حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير ومنه انه نظر نظرة في النجوم فقال
اني سقيم والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بانه سقيم كذب قلنا ان النظر في النجوم
ليستدل بها على توحيد الله وكمال قدرته من اعظم الطاعات واما ترتب الحكم بالسقيم

على النظر فلعل الله تعالى اخبره بانه اذا طلع النجم الفلاني فانه يمرض ومنه قصة موسى عليه
السلم والتمسك بها من وجوه الاول قوله قوله فوكزه موسى فقضى عليه ولم يكن قتل ذلك القبطي
حقا اي لم يكن مباحا ولا على سبيل الخطاء بل كان قتل عمد عدوان لقوله هذا من عمل الشيطان
وقوله رب اني ظلمت نفسي وقوله فعلتها اذن وانا من الظالمين الجواب انه كان قبل
النبوة وايضا جاز ان يكون قتله خطاء وما صدر عنه من اقواله محمولا على التواضع وهضم
النفس الثاني انه اذن لهم في اظهار السحر لقوله القوا ما انتم ملقون واظهاره حرام فيكون
اذنه ايضا حراما الجواب انه اي اظهار السحر لم يكن حراما حينئذ لانه مما يختلف به الشرائع بحسب
الاوقات او علم موسى انهم ملقون سواء اذن لهم ام لا بدليل ما انتم ملقون فلا يكون ذلك
الاذن حراما بل به تكشف الامر وبحرهم اوارادا ظهار معجزته في عصاه وتلقفها لما افكوه ولا يتم
ذلك الا باظهار في ذلك المقام الا بذلك الاذن فكان واجبا لكونه مقدمة للواجب او اراد القوا
ما انتم ملقون ان كنتم محقين نحو فاتوا بسورة من مثله الى قوله ان كنتم صادقين الثالث
قوله والقى الالواح واخذ براس اخيه يجره اليه وهرون كان نبيا فان كان له ذنبا يستحق
به التاديب من موسى فذاك هو المطلوب والا فابتداء بلا استحقاق ذنب صدر من موسى
الجواب لم يكن ذلك الجر على سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص عنه حقيقة الحال
في تلك الواقعة فخاف هرون ان يعتقد بنو اسرائيل خلافه اي يعتقدوا انه يوذيه وذلك
لسوء ظنهم بموسى حتى انه لما مات هرون في غيبتهم قالوا ان موسى قتله وقد اجيب ايضا بان
موسى لما راى جزع هرون واضطرابه لما جرى من قومه اخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد
منا اذا اراد اصلاح غضبان او تسكين مصاب وبان موسى لما غلب عليه الهم واستولى
الفكر اخذ براس اخيه لا على طريق الايذاء بل كما يفعل الانسان بنفسه من عض يده وشفته
وقبضه على لحيته الا انه نزل اخاه منزلة نفسه لانه كان شريكه فيما يناله من خير وشر قال
الآمدي لا يخفى بعد هذه التاويلات وخروجها عن مذاق العقل الرابع قوله اي قول
موسى للخضر لقد جئت شيئا امرا وشيئا نكرا وذلك الفعل لم يكن منكرا فكان كلام موسى خطاء
وقد يقال ان كان فعل الخضر منكرا فذاك والا كان موسى كاذبا قلنا انا دسلنا من
حيث الظاهر على معنى ان من نظر الى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها
بانها شيء منكر واراد عجبا فان من راى شيئا عجيبا جدا فانه قد يقول هذا شيء منكر و
فعل الخضر لما كان بامر الله لم يكن منكرا في الحقيقة ومنه قصة داود وهي انه طمع في امراة
اوريا فقصد قتله بارساله الى الحرب مرة بعد اخرى وهذه القصة على الوجه الذي

اشتهرت به مختلقة اى مفتراة للحشوية اذ لا يليق ادخال الذم الشنيع فى اثناء المدائح
العظام يعنى ان الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة باوصاف كاملة منها انه ذو الايد
اى القوة واراد القوة فى الدين لان القوة فى الدنيا كانت حاصلة لملوك الكفار ولم يستحقوا
بها مدحا والقوة فى الدين هى العزم الشديد على اداء الواجبات وترك المنكرات فكيف
يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل الى الفجور والقتل ومنها انه اواب اى رجاع
الى ولى الله فكيف يتصور منه ان يكون مواظبا على القصد الى اعظم الكبائر ومنها تسخير
الجبال يسبحن معه بالعشى والاشراق وتسخير الطير محشورة كل له اواب افترى انه سخر
له هذه الاشياء ليتخذها وسائل الى القتل والزنا ومنها انه اوتى الحكمة وفصل الخطاب
والحكمة اسم جامع لكل ما ينبغى علما وعملا فكيف يعقل انه اتصف بالحكمة مع اصداره ما يستنكف
عنه اخبث الشياطين من مزاحمة اتباعه فى الزوج والمنكوح ومدحه ايضا بعد قصة
النعجة بانه جعله خليفة فى الارض وهذا من اجل المدائح واذا كان الامر كذلك لم يبعد ان
يحمل هذه القصة على انها اشارة الى القصة المشهورة فى حق داود بل تسور قوم تسوروا
للايقاع به فلما راوه مستيقظا اخترع احدهم الخصومة المذكورة فى القرآن وزعموا انهم
انما قصدوه لاجلها لا لما يتسوا به من قتل النفس او سرقة المال ونسبة الكذب الى اللصوص
اولى من نسبته الى الملائكة وعلى هذا فمعنى قوله تعالى انما فتناه فى انه حين اساء
الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة اولا فلما لم يعاجلهم كان غاية
فى الحلم والاستغفار لا يجب ان يكون لذنب منه بل جاز ان يكون طلبا لعفو الله
عنهم وان يغفر لهم مبالغة فى الحلم والشفقة وقوله فغفرنا له اى غفرنا لاجل
حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذى اتى به اولئك المتسورون ولا
لاحتياج الى نسبة الكذب الى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمة
البليغة باوصاف الكمال قال الامام الرازى من انصف علم ان الحق الصريح ما ذكرنا
وان تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذى يرويها اهل الحشو ومنه قصة سليمان
والتمسك بها من وجهين بل من وجوه الاول التمسك بقوله تعالى اذ عرض عليه
بالعشى اى بعد الزوال الصافنات الجياد الآية فان ظاهرها يدل على ان اشتغاله
بتلك الصافنات الهاه عن ذكر الله حتى روى انه فاتت عنه صلوة العصر والجواب
لا دلالة فيه على فوت الصلوة مع انه اذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنبا وقوله احببت
حب الخير مبالغة فى الحب فان الانسان قد يحب شيئا ولكن لا يحب ان يحبه فاذا احبه

واحب

واحب ان يحبه فذلك هو الكمال فى المحبة وقوله عن ذكر ربى اى بسببه كما يقال سقاه
عن العيمة اى لاجلها فالمعنى ان ذلك الحب الشديد انما حصل بسبب ذكره اى امره
لا بالهوى وطلب الدنيا وذلك لان رباط الخيل فى دينهم كان بامره كما فى ديننا اذ هو
مندوب اليه وقوله فطفق مسحا معناه يمسح رؤوسها واعناقها اكراما لها واظهار الشفقة
شفقة عليها لكونها من اعظم الاعوان فى دفع اعداء الدين وحمله على قطعها كما ذهب اليه
طائفة حيث قالوا المعنى انه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها واعناقها اى يقطعها اما
غضبا عليها بسبب ما جرى عليه من اجلها واما للتصدق بها ضعيف جدا اذ لا دلالة
للفظ عليه كما فى قوله وامسحوا برؤوسكم وارجلكم نعم لو قيل مسح السيف براسه ربما فهم
منه ضرب العنق واما اذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة ورجوع ضمير توارت الى
الشمس بعيد المحققين يريد ان ذلك الضمير يحتمل ان يعود الى الشمس اذ قد جرى ما له
تعلق بها وهو العشى وان يعود الى الصافنات وهذا اولى لانها مذكورة صريحا
دون الشمس وايضا هى اقرب فى الذكر من لفظ العشى فالمعنى حتى انه امر باعدائها حتى
توارت بالحجاب اى غابت عن بصره ثم امر بردها فلما وصلت اليه اخذ يمسحها لما مر
الثانى التمسك بقوله ولقد فتنا سليمن وقصته انه بلغ سليمن خبر ملك تحصن فى
جزيرة فخرج اليه بالريح وقتله واخذ بنته فى غاية الجمال فاحبها وكانت لا يرقا لها دمع حزنا
على ابيها فامر سليمن الجن بان يعملوا لها تمثالا على صورة ابيها فكستها كسوة ابيها فكانت
تغدو وتروح اليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهن فى ملكه فسقط الخاتم من يد
سليمان بعصيانه باتخاذ الصنم الذى يسجد له فى بيته فقال له آصف انك مفتون بذنب
تبت الى الله فخرج الى فلاة وقعد على الرماد تائبا الى الله سبحانه والجواب ان هذه
الحكاية الخبيثة التى يرويها الحشوية كتاب الله معرض عنها فانه قال النبى صلى الله عليه
وسلم فى تفسير هذا الكلام اطوف الليلة على سبعين امراة تلد كل امراة منهن ولدا
يقاتل فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل من تلك الواحدة الا واحدة فولدت
نصف غلام فجاءت به القابلة فالقته على كرسيه بين يديه ولو انه قال ان
شاء الله لكان كما قال فالابتلاء المذكور فى الآية انما كان لترك الاستثناء لا للمعصية وقيل
ابتلاءه كان بالمرض فانه مرض حتى صار مشرفا على الموت لا يقدر على حركة كالجسد بلا روح
وقيل ولد له ولد فقالت الشياطين ان عاش ولده لم ننفك عن السخرة فعزمت على
قتله فعلم سليمان ذلك فخاف الشيطان ان يقتله فامر السحاب ان يحمله وامر الريح

سليمان ع
ان تحمل اليه عذاء فات ذلك الولد في السحاب فالقي على كرسيه تنبيهاً على خطابه حيث لم
يتوكل على ربه الثالث التمسك بما حكى عنه في القران وهو قوله هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي فانه حسد فيكون ذنبا الجواب انه ليس حسدا بل معجزة لان نبي انما كان من
جنس ما يتميز به اهل زمانه وكان ما افتخر به اهل زمان سليمن هو الملك اي المال والجاه
فلاجرم طلب ملكا فايقا على جميع الممالك ليكون ملكه معجزة له او اراد ان ملك الدنيا
موروث اي ينتقل من واحد الي آخر فطلب من ربه بعد ما شفى من مرضه الشديد بذلك
الدين اذ لا يكون فيه الانتقال فقوله ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي اي ملكا لا يمكن ان ينتقل
مني الي غيري او اراد الملك العظيم مع القناعة وذلك لان الاحتراز عن لذات الدنيا مع القدرة
عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته
الى ذلك الملك ليعلم الناس ان زخارف الدنيا لا يمنع من خدمة المولي ومنه قصة يونس
فانه ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه واعترف بكونه ظالما والغضب ذنب والشك
في قدرة الله كفر والظلم ايضا ذنب والجواب لعل غضبه كان على قوم كفروا بالغوا في العناد
والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضب لله على اعدائه فلا يكون
ذنبا فظن ان لن نقدر عليه اي لن نضيق عليه فانه مشتق من القدر كما في قوله يبسط
الرزق لمن يشاء ويقدر لا من القدرة واني كنت من الظالمين اي لنفسي بترك
الاولى فاعترافه بالظلم هضم للنفس واستعظام منه عليه السلام مدحها مبالغة في التضرع الي الرب وليس
معناه لاشك مثله في ارتكاب الذنب ومنه قصة نبينا عليه السلام والاحتجاج بها من وجوه
الاول ووجدك ضالا فهدى ولا شك ان الضال عاص الجواب انه قبل النبوة او اراد
ضالا في امور الدنيا ويجب حمله على هذا لقوله ما ضل صاحبكم وما غوي اذ المراد به نفي الضلالة
والغواية في امور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا الثاني ما روي انه عليه
السلم ما اشتد عليه اعراض قومه عن دينه تمني ان ياتيه من الله ما يتقرب به اليهم و
يستميل قلوبهم فانزل الله سورة والنجم فلما اشتغل بقراءتها قرا بعد قوله افرايتم اللات
والعزي ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى منها الشفاعة ترتجي فلما
سمعه قريش فرحوا به وقالوا قد ذكر آلهتنا باحسن الذكر فاتاه جبريل بعد ما امسي
وقال له تلوت على الناس ما لم اتله عليك فحزن النبي لذلك حزنا شديدا وخاف من الله
خوفا عظيما فنزل لتسليته وما ارسلنا من قبلك من رسول الآية الجواب على تقدير حمل
التمني على القراءة هو انه من القاء الشيطان يعني ان الشيطان قرا هذه العبارة المنقولة

وخلط

صاحب الحوت
ولا تكن كصاحب الحوت اي في قلة الصبر على الشدائد والمحن ليناله مثل السوء

وخلط صوته بصوت النبي قاريا لها كانه حتى ظن انه عليه السلم قراها والآية وان لم يكن من
القاية بل كان النبي قاريا لها كان ذلك كفرا صادرا عنه وليس بجايز اجماعا وايضا ربما كان
ما ذكر من العبارة قرآنا ويكون الاشارة بتلك الغرانيق الى الملائكة فنسخ تلاوته للايهام اي
لايهام المشركين ان المراد به الهتهم والمراد على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتمنيه تمنياه
بوسوسة الشيطان ويكون المعنى ان النبي اذا تمني شيئا فوسوس اليه الشيطان ودعاه الي
ما لا ينبغي ثم ان الله تعالى ينسخ ذلك ويهديه الى ترك الالتفات الى وسوسته هذا ويكون
الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة او نقول على التقدير الاول ايضا هو اي قوله تلك
الغرانيق الي آخره كان من القرآن واريد بالغرانيق الاصنام لكنه استفهام انكار حذف
ساداته فالمعنى ان هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها الثالثة
قصة زيد وزينب والجواب انه اي نكاح زينب كان بامر الله لفسخ ما كان في الجاهلية من تحريم
ازواج الادعياء وانما اخفي في نفسه ذلك خوفا من طعن المنافقين وتوضيحه ان الله تعالى لما
اراد ان ينسخ ذلك التحريم اوحي اليه ان زيدا اذا طلق زوجته تتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها
خاف انه ان طلقها لزمه ان يتزوجها ويصير سببا لطعنهم فيه فقال لزيد امسك عليك
زوجك واخفي في نفسه ما اوحي اليه وعزمه على نكاحها ولذلك عوتب وقيل له وتخشى الناس
والله احق ان تخشاه وقيل كانت زينب ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم وكارهة
في تزوجه اياها فلما خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله وما كان
لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله الآية فانقادوا كرها وطمعت زينب مع ذلك ان يتزوجها
النبي بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح فتشزت على زيد حتى اغتمه فطلقها فتزوجها
النبي بامر من الله بيانا لذلك النسخ وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة
وما يقال انه احبها حين رآها فانه من شأن النبي عن مثله وان صح فميل القلب غير مقدور
ثم القائلين بمحبته اياها منهم من قال لما احبها حرمت على زوجها وهذا باطل والا كان
امره بالامساك امرا بالزنا وكان وصفها بكونها زوجا له كذبا ومنهم من قال لم تحرم لكن وجب
على الزوج تطليقها قالوا وفيه اي في ميل قلبه اليها وما تفرع عليه ابتلاء الزوج بتطليقها
لان النزول عن الزوجة طلبا لمرضاة الله امر صعب لا ينقاد له الا موفق وابتلاء النبي
بالمبالغة في حفظ النظر حذرا عن الخيانة في الوحي بالاخفاء او التعريض للطعن من الاعداء
الرابع ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن الى قوله عذاب عظيم الجواب انه عتاب على
ترك الاولى الذي هو الاثخان فان التحريم اي تحريم الفداء مستفاد من هذه الآية فقبل

نزولها لا تحريم ومعنى قوله لولا كتاب الى آخره انه لولا سبق تحليل الغنايم لعذبتكم بسبب
اخذكم هذا الفدا الخامس عفا الله عنك لم اذنت لهم والعفو انما يكون عن الذنب الجواب
انه تلطف في الخطاب على طريقة قولك ارايت رحمك الله وعفولك ولا يمكن اجراوه على
ظاهره الذي هو انه تعالى عفا عنه ثم عاتبه اذ هو باطل قطعا والبه اشار بقوله والا فلا عتاب
بعد العفو وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب وان سلم ان هناك عتابا قلنا ذلك
العتاب انما كان بترك الاولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فانه عليه
السلام اذن لجماعة تعللوا باعذار في التخلف عن غزوة تبوك وتاركه الافضل في امور
الحرب قد يعاتب السادس ووضعنا عنك وزرك الذى انقض ظهرك والوزر هو الذنب
وانقاضه الظهر يدل على كبره الجواب ان الوزر المذكور محمول على استعظامه اياه او نقول
انه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فجاز ان يكون ههنا مستعملا
للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لاصرار قومه على انكاره والشرك بالله وعدم استطاعته
على تشييد الدين فلما اعلى الله شانه وشد ازره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوى هذا التاويل
قوله ورفعنا لك ذكرك وقوله ان مع العسر يسرا السابع قوله ليغفر لك الله ما تقدم من
ذنبك وما تاخر وقوله واستغفر لذنبك وقوله لقد تاب الله على النبي اذ لا وجود للتوبة
الا مع الذنب والجواب انه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تاخر عنها لا دلالة
اللفظ عليها ان يجوز ان يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان احدهما متقدمة على الاخرى او انه
نسب اليه ذنب قومه فان رئيس القوم قد ينسب اليه ما فعله بعض اتباعه فالمعنى ليغفر
لاجلك ما تقدم من ذنب امتك وما تاخر منه واستغفر لذنب امتك وتاب الله على امة
النبي واتباعه واما ما يقال ان المصدر مضاف الى المفعول فالمعنى ذنب قومك اليك
اي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة اليك كانواع ايذايهم اياك فلا يخفى ضعفه فان ذلك
انما يتاتى في المصادر المتعدية والذنب ليس منها والا لكنا بادنى تعلق في اضافة الذنب
اليه عما لا يعقله ذوق سليم الثامن قوله عبس وتولى ان جاءه الاعمى الجواب انه ترك الاولى
مما يليق بخلقه العظيم ومثله يعاتب على مثله التاسع قوله ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة
والعشي الجواب النهي لا يدل على الوقوع لاحتمال ان يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان الآتي
على ما كان عليه في الماضي العاشر يا ايها النبي اتق الله يا ايها الرسول بلغ الجواب ما مر
من قصد التثبيت والاستمرار مع ان الامر والنهي من اقوى اسباب العصمة كما سنعرفه
فلا يدل لا على صدور الذنب الحادي عشر لئن اشركت ليحبطن عملك الجواب الشرطية لا يقتضي

تحقق

تحقق الطرفين كما في قولك ان كان زيد حجرا كان جمادا والمراد الزلل الخفي وهو الالتفات الى
الناس بل الى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الاولى او المراد بالخطاب غيره على سبيل
التعريض ويؤيده انه قال ابن عباس نزل القرآن على اياك اعني فاسمعي يا جارة الثاني
عشر وان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين يقرؤن الكتاب من قبلك
لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين الجواب شرطية فلم يوصف عليه بالشك بل
فرض شكه كما يفرض المحال وامر بالرجوع الى اهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في
الرجوع الى اهل الكتاب زيادة قوته وطمانينته او المعرفة بنبوة ساير الانبياء فيعرف انه
اولى بشك ما او في الانبياء السالفة وانت خبير بان هاتين الفائدتين انما تترتبان
على الرجوع ابتداء والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك قال المص واعلم انا انما
طولنا في مثل هذا ليعلم ان مسئلة نسيان الانبياء وسهوهم في صدور الكباير عنهم وتعمد
الصغاير لا قاطع فيه نفيا كما نبه عليه بقوله سابقا وانت تعلم ان دلالتها في محل النزاع و
في عصمتهم عن الكبيرة سهوا والصغيرة عمدا ليست بالقوية اوانا انا اذ قد اجاب عن ادلة
المثبتين فهما مع قيام الاحتمال العقلي اذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم
محال لذاته بلا شبهة وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور فعلى
هذا يجب ان ننتهي ذلك الى بقية الظن ولا نجترى على الانبياء باطلاق اللسان
المقصد السادس في حقيقة العصمة اخرناها عن التصديق بوجودها لان الماهية
بحسب الحقيقة تتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقتضيه اصلنا من استناد الاشياء
كلها الى الفاعل المختار ابتداء ان لا يخلق الله فيهم ذنبا وهي عند الحكماء بناء على ما ذهبوا
اليه من القول بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور وتحصل هذه الصفة
النفسانية ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فانه الزاجر عن المعصية و
الداعي الى الطاعة ويتاكد ويتجدد هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي اليهم بالاوامر الداعية
الى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغاير سهوا او
عمدا عند من يجوز تعمدها ومن ترك الاولى والافضل فان الصفات النفسانية تكون
في ابتداء حصولها احوالا اي غير راسخة ثم تصير ملكات اي راسخة في محلها بالتدريج
وقال قوم العصمة تكون خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب
عنه ويكذبه اي هذا القول انه لو كان صدور الذنب كذلك اي ممتنعا لما استحق المدح بذلك
اي بترك الذنب اذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار

حاكان قد اقترفها قبل النبوة او ترك الاولى والانتقاض مح محمول على ح

ترك الاولى وسمه بذنبه استعظام لصدوره عنه او نقول ح

اي على طريق اياك

السلام

كيفيتهم

بمثالب

المقصد السادس في العصمة

وايضا فالاجماع منعقد على انهم اى الانبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به ولو كان
الذنب ممتنعا عنهم لما كان الامر كذلك اذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت
آنفا وايضا فقوله قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع
الى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر
المقصد السابع في عصمة الملائكة وقد اختلف فيها فللمانع في وجهان الاول ما حكى
الله عنهم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس
لك ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية وهي اربعة اذ فيه غيبة لمن يجعل الله خليفة بذكر
مثالبه وفيه ايضا العجب وتزكية النفس بذكر مناقبها وفيه ايضا لوم انهم قالوا ما قالوه من
نسبة الافساد والسفك رجما بالظن اذ ليس يليق بحكمة الله مع ارادته اعزاز بني آدم ان
يطلع اعدائهم على عيوبهم واتباع الظن في مثله غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم وفيه ايضا انكار على الله فيما يفعله وهو من اعظم المعاصي الوجه الثاني ابليس عاص
بترك السجود حتى صار مطرودا مطعونا وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله
فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس وبدليل ان قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا
تناوله والا لما استحق الذنب ولما قيل له ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والجواب
عن الوجه الاول انه اي قولهم اتجعل استفسار عن الحكمة الداعية الى خلقهم لا انكار على
الله في خلقهم والغيبة اظهار مثالب المغتاب وذلك انما يتصور لمن لا يعلم والله
سبحانه عالم بجميع الاشياء ما ظهر منها وما بطن فلا غيبة هناك وكذلك التزكية اظهار
مناقب النفس فلا يتصور بالنسبة الى الله سبحانه ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك
بتعليم الله اذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها او بعيون لغرائبهم وذلك من اللوح والجواب
عن الوجه الثاني ان ابليس كان من الجن لقوله تعالى كان من الجن ففسق عن امر
ربه وصح الاستثناء وتناوله الامر للغلبة اي لتغليب الكثير على القليل في اطلاق
الاسم كما عرف في موضعه وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن على ما قيل فلا يكون
ح كونه من الجن منافيا لكونه من الملائكة خلاف الظاهر لان المتبادر من لفظ الجن ما لا
يدخل تحت الملك مع ان ذكره اي ذكر كونه من الجن في معرض التعليل لاستكباره
وعصيانه كما يتبادر من نظم الآية يأباه اي يأبى كونه من الملائكة لان طبيعة الملك
لا يقتضي المعصية او يأبى كون الجن اسما لطائفة من الملائكة وقد دلت الآيات الدالة
على عصمتهم نحو قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون

الليل

عصمة الملائكة

الليل والنهار لا يفترون اذ يعلم منه انهم لا يعصون والا لحصل الفتور في التسبيح وقوله
يخافون ربهم من فوقهم اي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون والجواب انما يتم ذلك
الاستدلال بتلك الآيات اذا ثبت عمومها اعيانا وازمانا ومعاصي حتى يثبت بها ان
جميعهم مبرأون عن جميع المعاصي في جميع الازمنة ولا قاطع فيه اي في هذا المبحث لا نفيا
لا اثباتا بل ادلة طرفيه ظنية وان الظن لا يغني في مسئلة من المسائل التي يطلب فيها العلم
واليقين عن الحق شيئا المقصد الثامن في تفضيل الانبياء على الملائكة لا نزاع
في انهم افضل من الملائكة السفلية الارضية انما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال
اكثر اصحابنا الانبياء افضل وعليه الشيعة واكثر اهل الملل وقالت المعتزلة وابو عبد الله
الحليمي والقاضي ابو بكر منا الملائكة افضل وعليه الفلاسفة احتج اصحابنا بوجوه اربعة
الاول قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فقد امروا بالسجود له وامر الادنى بالسجود
للافضل هو السابق الى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لان السجود اعظم انواع الخدمة
واجلال الافضل للمفضول مما لا يقبله العقول واذا كان آدم افضل منهم كان غيره من الانبياء
كذلك اذ لا قائل بالفصل لا يقال السجود يقع على انحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم له اذ
يجوز ان يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم وعلى تقدير كونه لآدم جاز ان يكون
غرضهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة
لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة وايضا جاز ان يكون امرهم
بالسجود ابتلاء لهم لتمييز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيء من هذه
الاحتمالات لانا نقول قوله أرأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته
من طين يدل على انه اتخاذ تكرمة وتفضيل ويبقى سائر الاحتمالات اذ لم يتقدم هناك
ما يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود الثاني قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى
قوله سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فانه يدل على ان آدم علم الاسماء كلها ولم يعلموها و
العالم افضل من غيره لان الآية سيقت لذلك ولقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين
لا يعلمون الثالث ان للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة
لاوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك ولا شك ان العبادة مع هذه العوائق ادخل في
الاخلاص واشق فيكون افضل لقوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها فيكون
صاحبها اكثر ثوابا عليها الرابع الانسان ركب تركيبا من الملك الذي له عقل بلا شهوة
والبهيمة التي لها شهوة بلا عقل فبعقله له حظ من الملائكة وبطبيعته له حظ من البهيمة

المقصد الثامن تفضيل الانبياء على الملائكة

ثم ان من غلب طبيعته عقله فهو شر من البهائم لقوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل و
قوله ان شر الدواب عند الله الآية ويستفنى بطريق اجلى الجانبين على الآخر ان يكون
من غلب عقله طبيعته خيرا من الملائكة احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية
١ اما العقلية فستة الاول الملائكة ارواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من
اوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدا الفطرة بخلاف السفليات اي النفوس
الناطقة الانسانية فانها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها وانما يحصل لها بعضها ما يحصل
٢ على سبيل التدريج والانتقال من القوة الى الفعل التام اكمل من غيره الثاني
الروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية الشريفة المبراة عن الفساد باتصالاتها واوضاعها
٣ والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا وهي الافلاك والنفوس الانسانية متعلقة بالاجسام
٤ السفلية الكائنة الفاسدة ونسبة النفوس كنسبة الاجساد الثالث الروحانيات
مبراة عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور والاخلاق الذميمة كلها الرابع الروحانيات
نورانية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الانوار القدسية فهي ابدا مستغرقة في مشاهدة
٥ الانوار الربانية والجسمانيات مركبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن
تلك المشاهدة المستمرة الخامس الروحانيات قوية على افعال شاقة كالزلازل والسحب
فان الزلازل توجد بتحريكاتها والسحاب بتعريض وبنزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث
بتصرفاتها وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال فالمقسمات امرا وقال فالمدبرات امرا
لا يلحقها بذلك فتور لان قدرتهم على تقليب الاجسام وتقليب الاجرام وتحريكها ليست
٦ من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات السادس
الروحانيات اعلم لاحاطتها بما كانت في الاعصار الاولى وبما يكون في الازمنة الآتية
وبالامور الغائبة عنا في الحال وعلومهم كلية اذ لا حواس لهم يرتسم فيها المثل الجزئية
فعلية لانها مبادي للحوادث في عالم الكون والفساد فطرية اي حاصلة في ابتداء فطرتهم
لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه والجواب ان ذلك
كله مبني على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على ان النزاع من المتكلمين
في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر واما الوجوه النقلية فسبعة الاول قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فانه كلام في
معرض التواضع ونفي التعظيم والترفع والنزول من هذه الدرجات فكانه قال
لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالالهية والملكية بل ادعي لها ما ثبت للكثيرين من

البشر

البشر وهو النبوة والجواب لا نسلم انه في معرض التواضع بل لما نزلت ما قبل هذه الآية وهو
قوله والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد ونحوها استعجلوا بالعذاب
تهكما به وتكذيبا له فنزلت لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك
بيانا لانه ليس له انزال العذاب من خزائن الله بعينها ولا يعلم ايضا متى ينزل بهم العذاب
العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد
جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلت الآية على ان الملك اقدر واقوى فاين
حديث الافضلية التي هي كثرة الثواب الثاني قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ٢
ان تكونا ملكين اذ يفهم منه انه حرضهما على الاكل من الشجرة لما منعا عنه بان المقصود بالمنع
قصوركما عن درجة الملائكة فلعلكما بتحصيل لكم ذلك الشرف فتنالاه واقدما عليه و
الجواب انهما رايا الملائكة احسن صورة واعظم خلقا واكمل قوة منهما فتمنيا مثل ذلك وخيل
اليهما انه الكمال الحقيقي الفضيلة المطلوبة الثالث قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان ٣
يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون وهو صريح في تفضيل الملائكة على المسيح كما يقال لا انا
اقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة ولا يقال ولا من هو ادون مني وكما يقال لا يستنكف
الوزير عن خدمة فلان ولا السلطان ولا يجوز ان يعكس والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح لكونه قادرا على احياء الموتى ولكونه بلا اب فاخرجوه عن كونه عبدا لله وادعوا
له الالوهية والملائكة فوقه فيهما فانهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا اب وام فاذا
لم يستنكفوا من العبودية ولم يصير ذلك سببا لادعائهم الالوهية فالمسيح اولى بذلك وليس
ذلك من الافضلية التي نحن بصددها في شيء الرابع قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون ٤
عن عبادته والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني اذ لا مكان له تعالى بل قرب الرتبة
والرتبة وايضا يحتمل اي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلا على هذا الوجه وهو
انهم اذا لم يستكبروا فغيرهم اولى لان لا يستكبروا فذلك دليل افضليتهم اذ مع التساوي
او المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال والجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر في
مقعد صدق عند مليك مقتدر فيظهر حينئذ ان العندية تدل على الفضيلة دون
الافضلية والمعارضة بقوله الرسول حكاية عن الله انا عند المنكسرة قلوبهم ولم يبين
من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم واما الاستدلال
بعدم الاستكبار فبكونهم اقوى واقدر على الافعال لا بكونهم افضل الخامس ان الملائكة ٥
معلموا الانبياء قال تعالى علمه شديد القوى وقال نزل به الروح الامين على

قلبك والمعلم افضل من المتعلم الجواب انهم المبلغون والمعلم هو الله واسناد التعليم
اليهم من باب المجاز العقلي السادس الملائكة رسل الله الى الانبياء والرسول اقرب
الى المرسل من المرسل اليه كالنبي بالنسبة الى امته فيكون الملائكة افضل الجواب
ان ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب ان يكون واحد من آحاد الناس اذا ارسله ملك الى
ملك افضل من الملك المرسل اليه وهو باطل قطعا السابع اطراد تقديم ذكر الملائكة على
ذكر الانبياء والمفضول لا يقدم على سبيل الاطراد الجواب ان ذلك التقديم المطرد
انما هو بحسب ترتيب الوجود فان الملائكة متقدمون في الوجود فجعل الوجود
اللفظي مطابقا للوجود الحقيقي او بحسب ترتيب الايمان فان وجود الملائكة اخفى
فالايمان به اقوى فيكون تقديمهم ذكرهم اولى المقصد التاسع في كرامات الاولياء
وانها جائزة عندنا خلافا لمن منع جواز الخوارق ووافقه خلافا للاستاذ ابي اسحق والحليمي
منا وغير ابي الحسين من المعتزلة قال الامام الرازي في الاربعين المعتزلة ينكرون كرامات
الاولياء ووافقهم الاستاذ ابو اسحق منا واكثر اصحابنا يثبتونها وبه قال ابو الحسين البصري
من المعتزلة لنا اما جوازها فظاهر على اصولنا وهي ان وجود الممكنات مستند الى قدرته الشاملة
لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في افعاله ولا شك ان الكرامة امر ممكن اذ
ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته واما وقوعها فلقصة مريم حيث حبلت بلا ذكر ووجد
الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الامور
معجزات لزكريا او ارهاصا لعيسى مما لا يقدم عليه منصف وقصة آصف وهي احضار عرش
بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان اذ لم يظهر على
يده مقارنا لدعوى النبوة وقصة اصحاب الكهف وهي ان الله سبحانه ابقاهم ثلثمائة سنة
وازدادوا تسعا احياء بلا آفة ولم يكونوا انبياء اجماعا وشيء منها اي من هذه الامور
الخارقة الواقعة في تلك القصص لم يكن معجزا لفقد شرطه كما اشرنا اليه وهو مقارنة
الدعوى والتحدي احتج من لم يجوز الخوارق اصلا بما مر بجوابه ومن جوزها وانكر الكرامة
احتج بانها لا تتميز عن المعجزة فلا يكون المعجزة ح دلالة على النبوة وينسد باب اثباتها
والجواب انها لا تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة في المعجزة وعدمه اي عدم التحدي مع
ذلك الادعاء في الكرامة المرصد الثاني في المعاد وفيه مقاصد المقصد الاول
في اعادة المعدوم فان المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول باعدام الاجسام
دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط بعضها ببعض كما يدل

على

عليه قصة ابرهيم عليه السلام في احياء الطير وهي جائزة عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن
لكن المعدوم عندهم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة فامكن لذلك ان تعاد وعندنا
تنتفي بالكلية مع امكان الاعادة خلافا للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني
وبعض الكرامية وابي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فان هؤلاء وان
كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون اعادة المعدوم ويقولون اعادة الاجسام
هي جمع اجزائها المتفرقة كما نبهنا عليه لنا في جواز الاعادة انه لا يمتنع وجوده الثاني
لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء
ولازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع لذلك كان ممكنا بالنظر الى ذاته وهو
المط فان قيل العود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاعم فجاز ان يمتنع وجوده بعد
عدم اما لذاته او لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد في حد ذاته لا
يختلف ذلك الواحد ابتداء واعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الاضافة الى امر
خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة بحسب
حقيقته وذاته بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذلك الايجاد
امر واحد لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن يتلازمان اي الوجودان
المبتدأ والمعاد وكذا الايجادان امكانا ووجوبا وامتناعا لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب
اشتراكها في هذه الامور المستندة الى ذواتها ولو جوز كون الشيء الواحد ممكنا في
زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الاعادة معللا ذلك الكون بان
الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود مطلقا ومغاير للوجود في الزمان الاول
بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او امتناع ذلك
المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في
زمان اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك
الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفيه اي وفي التجويز الثاني للتجويز الاول
مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان
ويقتضي وجوده لذاته في زمان آخر لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور
انفكاكه عنها وفيه اغناء للحوادث عن المحدث لجواز ان يكون ممتنعة لذواتها في
زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها الى صانع

بجدتها بل دواتها كما فيه في حدوثها وفيه سد لباب اثبات الصانع بالاستدلال عليه
من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث ويمكن في اثبات جواز الاعادة ان يقال
الاعادة اهون من الابتداء كما ورد في الكلام المجيد وله المثل الاعلى لانه اي ذلك المعدوم
استناد بالوجود الاول الذي كان قد اتصف به ملكة الاتصاف بالوجود فيقبل الوجود
اسرع واشار باقتباس قوله تعالى وله المثل الاعلى الى قوله ان تلك الاهونية انما هي
بالقياس الى القدرة الحادثة التي يتفاوت مقدوراتها هينية اليها واما القدرة
القديمة بجميع مقدوراتها عندها على التسوية لا يتصور هناك تفاوت بالاهونية و
للخصم يدعي الضرورة تارة ويحتج لان الاستدلال اخرى اما الضرورة فقالوا تخلل
العدم بين الشيء ونفسه ح بالضرورة اذ لابد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون ح
الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون
المعاد هو المبتدأ بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود صاحبه فهما موجودان
متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه والجواب انه لا معنى لتخلل
العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم
اتصف به في زمان ثالث ومن هذا يتبين ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان
العدم بين زماني الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هنا التخلل الى العدم مجازا كفانا
اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم
خالفه جمهور من العقلاء غير مسموعة واما الاستدلال فهو من وجوه الاول انما يكون
المعاد معادا بعينه اذا اعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت وقته الاول فهو مبتدأ فيكون
ح مبتدأ من حيث انه معاد وهو محال الجواب انما اللازم في اعادة الشيء بعينه اعادة عوارضه
المشخصة والوقت ليس منها ضرورة ان زيدا الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود
قبلها بحسب الامر الخارجي اي بحسب الامر المعتبر في وجوده في الخارج لا تفاوت
ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجا لكان هو
في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعا وما يقال انا نعلم بالضرورة ان الموجود مع قيد
كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فامر وهمي والتغاير الذي نحكم
به في هذه الصورة انما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج وحكي انه وقع هذا
البحث لابن سينا مع احد تلامذته وكان ذلك التلميذ مصرا على التغاير بحسب الخارج
بناء على ان الوقت من العوارض المشخصة فقال له ابن سينا ان كان الامر على ما توهم فلا

الذي كان عينه مبتدأ فيلزم ان يعاد في وقته الاول وكلاهما ممتنع صح

يلزمني

يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثني وانت ايضا غير من كان يباحثني فبهت التلميذ
وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من المشخصات
ولئن سلمنا ان الوقت داخل في العوارض المشخصة وانه اي المعدوم معاد بوقته الاول
فلم قلتم ان الواقع في وقته الاول يكون مطلقا مبتدأ حتى يلزم كونه مبتدأ ومعادا معا
وانما يكون كذلك لو لم يكن وقته ايضا معادا معه وبعبارة اخرى الواقع في وقته الاول انما يكون
مبتدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معادا الابتداء الثاني
لو امكن الاعادة وفرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستانفا بلا شبهة فلنفرضه
ايضا موجودا مع ذلك المعاد وح لا يتميز المعاد عن المستانف ويلزم الاثنينية بدون
الامتياز بين ذينك الاثنين وهو ضروري البطلان الجواب منع عدم التمايز بين المعاد
والمستانف المذكورين بل يتمايزان بالهوية اي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية
كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل في الحقيقة ولكل اثنين متماثلين متمايزان بالهوية
سواء كانا مبتدأين ح او معادين او احدهما مبتدأ والآخر معادا واي اختصاص
لهذا الذي ذكروه من المحال بالمبتدأ والمعاد بل هو جار في المبتدأين ايضا فلو صح
لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل فان قيل المراد بالمثل المستانف ما لا يتميز
عن المعاد بوجه من الوجوه قلنا امكان وجوده بهذا المعنى ممنوع اذ لا تعدد بلا تمايز
على ان النقض بالمبتدأ اذا فرض له مثل كذلك وارد الثالث الحكم الصحيح بان هذا الذي
وجد الآن عين الاول يستدعي تميزه حال العدم وانه اي التميز حال العدم ح لان
النفي الصرف لا يتصور له تميز واما الشرطية فلان صحة ذلك الحكم يستدعي اتصاف ذلك
المعدوم حال عدمه بصحة العود اذ لو لم يتصف بصحة العود لما امكن عوده فلا يصح ذلك
الحكم عليه واتصافه بصحة العود يستدعي امتيازه والا لم يكن ذلك الاتصاف اولى به من
غيره الجواب على اصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئا اي امرا ثابتا متقررا ظاهر لان
بطلان التالي ح ممنوع وما ذكروه في بيانه مردود والجواب على اصلنا منع الشرطية
لانا نمنع استدعاءه اي استدعاء ذلك الحكم وصحته التميز في الخارج فان صحة العود
صفة اعتبارية هي امكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضيا للامتياز
الخارجي بل التميز في الخارج انما يحصل حال الاعادة اعني زمان الوجود الثاني وهو اي
التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود امر وهمي لا حقيقة له بحسب الخارج
كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم يوجد بعد فان قيل نحن ندعي لزوم هذا التميز قلنا

فبطلانه ممنوع ح لان مثل هذا التميز حاصل للمعدومات الصرفة كالممتنعات المقصد
الثاني في حشر الاجساد اجمع اهل الملل والشرايع عن آخرهم على جوازه ووقوعه وانكرهما
الفلاسفة اما الجواز فلان جمع الاجزاء على ما كانت عليه واعادة التاليف المخصوص فيها امر
ممكن لذاته كما مر وذلك لان الاجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة وان فرض
انها عدمت جاز اعادتها ثم جمعها واعادة ذلك التاليف فيها لما عرفت من جواز اعادة
المعدوم والله سبحانه عالم بتلك الاجزاء وانها لاي بدن من الابدان قادر على جمعها وتاليفها
لما بينا من عموم علمه لجميع المعلومات وقدرته لجميع الممكنات وصحة القبول من القابل و
الفعل من الفاعل توجب الصحة اي صحة الوقوع وجوازه قطعا وذلك هو المطلوب واما الوقوع
فلان الصادق الذي علم صدقه بادلة قاطعة اخبر عنه في مواضع لا تحصى بعبارات لا تقبل
التاويل حتى صار معلوما بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن اراد تاويلها
بالامور الراجعة الى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بانكار ما هو من ضروريات ذلك الدين
وكل ما اخبر به الصادق فهو حق احتج المنكر بوجهين الاول لو اكل انسان انسانا بحيث
صار المأكول اي بعضه جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله ذينك الانسانين بعينهما
بتلك الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل اما ان تعاد فيهما اي في كل واحد منهما وهو
ح لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او تعاد في احدهما
وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع الابدان
باعيانها كما زعمتم الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى
آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذه اي الاجزاء الاصلية التي كانت للانسان المأكول في
الآكل فضل فانا نعلم ان الانسان باق مدة عمره واجزاء الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه و
اذا كانت فضلا فيه لم يجب اعادتها في الآكل بل في المأكول الثاني لو حشر فاما لا لغرض
وهو عبث لا يتصور في افعاله تعالى واما لغرض اما عايد الى الله وهو منزه عنه او الى
العبد وهو اما الايلام وانه منتف اجماعا من العقلاء وببديهة العقل ايضا وذلك لقبحه
وعدم ملائمته للحكمة الالهية والعناية الازلية واما الالتذاذ وهو ايضا باطل لان اللذة
الجسمانية لا حقيقة لها انما هو لدفع الالم للاستقراء وانه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له الم
فهذا الغرض حاصل بدون الاعادة فلا فائدة فيها واما الايلام اولا ليدفع ذلك الالم ثانيا
فيلتذ بعدمه فهو لا يصلح غرضا اذ لا يحسن له كأن يمرض عبده ليداويه فيلتذ به اي
بعوده الى عدم المرض الجواب انا نختار انه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مر جوابه

ولا

ولا نم ان هو اما الايلام او الالتذاذ ولعل فيه عوضا آخر لا نعلمه سلمنا ان الغرض منحصر فيهما
لكن لا نم ان اللذة الجسمانية لا حقيقة لها والها دفع الالم غايته ان في دفع الالم لذة وانها
انها ليست الا هو اي دفع الالم تارة ودونه اخرى والدوران وجودا وعدما في بعض الصور
لا ينافي ما ذكرنا سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم ان اللذات الجسمانية الاخروية كذلك
اي دفع الالم ولم لا يجوز ان يكون اللذات الاخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة
فيكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الالم كما ادعيتم وحقيقة تلك الاخروية امرا آخر وجوديا و
لا مجال للوجدان والاستقراء فيها اي في اللذات الاخروية حتى يدرك بها حقيقتها كما ادركت
حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم تذنيب هل يعدم الله الاجزاء البدنية ثم يعيدها او يفرقها
ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزما فيه نفيا ولا اثباتا لعدم الدليل
على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاعدام من قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ضعيف في
الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه
وزوال التاليف الذي به يصلح الاجزاء لافعالها ويتم منافعها والتفريق بالرفع عطفا
على زوال يجري منه مجرى التفسير وقوله كذلك خبر لها اي زوال التاليف والتفريق
خروج للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكا ومثله يستحق فناء عرفا فلا يتم الاستدلال
بقوله تعالى كل من عليها فان على الاعدام ايضا واعلم ان الاقوال الممكنة في المسئلة المعاد لا
تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس
الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث
ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابي زيد الدبوسي و
معمر من قدماء المعتزلة وجمهور متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان
بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن
يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق
خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت
شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام
وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت
فيستحيل اعادتها او هو جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد ح والمص قرر اولا
مذهب القايلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله المقصد الثالث في حكاية مذهب
الحكماء المنكرين لحشر الاجساد في امر المعاد الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة

فلا دليل عليه ولم لا يجوز ان يكون تلك اللذة امرا آخر يحصل بعده اي بعد دفع الالم صح

لا

النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها
هناك بفضايلها النفسانية ورذايلها قالوا النفس الناطقة لا تقبل الفناء اي العدم وجود
وذلك لانها بسيطة لما مر في مباحث النفس وهي موجودة بالفعل فلو قبلت الفناء لكان
للبسيط الذي هو النفس حال كونها موجودة فعل بالنسبة الى وجودها وقوة اي قابلية بالنسبة
الى فنائها وفسادها واللازم باطل لان حصول امرين متنافيين لا يكون الا في محلين متغايرين
وهويتا في البسائط وتلخيصه ان الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفا بقابلية فنائه وفساده
لان القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين
وجود شي بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة
لكانت مركبة من جزئين يكون احدهما قابلا لفسادها بمنزلة المادة في الاجسام فان قيل هي
قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما مثل ما ذكرتموه ولم يلزم من
ذلك تركيبها قلنا لان المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها
فلا حاجة الى اثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه واذا لم يقبل الناطقة الفناء
كانت باقية بعد المفارقة ثم انها اما جاهلة جهلا مركبا واما عالمة اما الجاهلة فيتألم
بعد المفارقة ابدا كالكافر عندنا وذلك لشعورها بنقصانها نقصانا لا مطمع لها في زواله
انما لم يتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلايق البدنية
ولم يكن تعقلاتها صافية عن الشوائب العادية والظنون والاوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها
وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت اضداد الكمال كمالا وفرحت بعقايدها الباطلة واشتاقت
الوصول الى معتقداتها واذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها
وحصول نقصانها شعورا لا يبقى فيه التباس واما العالمة فاما ان يكون لها هيئات ردية
اكتسبتها لملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها الى الشهوات اولا
فان كانت تلك الهيئات حاصلة لها تألمت بها تألما عظيما واشتاقت الى مشتهياتها التي
الفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبق له رجاء الوصول مادامت تلك الهيئات
باقية فيها لكنها تزول عاقبة الامر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفه لانها انما حصلت
لها للركون الى البدن وجرتها اي جرت وكسبت تلك الهيئات للنفس بحسبها الداعي
للبدن وذلك مما ينبغي بطول الصدبه وبزول بالتدريج فينقطع عقوبتها بها كالمؤمن
الفاسق عندنا وان لم يكن تلك الهيئات للنفس بل كانت عالمة بريئة عن الهيئات الردية
التذت بها اي بوجدان ذاتها كذلك ابدا مبتهجة بادراك كمالها باقية سرمدا كالمؤمن المتقي

عندنا

عندنا واما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بامور الدنيا
فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات واشتياقها اليها كالصبي والمكلفين عندنا هذا ما
عليه جمهورهم وقال قوم منهم اي من الفلاسفة وهم اهل التناسخ انما يبقى مجردة عن الابدان النفوس
الكاملة التي خرجت قوتها الى الفعل ولم يبق شي من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصار
طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية وتخلصت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي بقي
شي من كمالاتها بالقوة فانها يتردد في الابدان الانسانية وينتقل من بدن الى بدن آخر حتى
يبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقها فحينئذ يبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان
ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل ربما تنازلت الى الابدان الحيوانية فينتقل من البدن
الانساني الى بدن حيوان يناسبه في الاوصاف كبدن الاسد للشجاع والارنب للجبان
ويسمى مسخا وقيل ربما تنازلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية
كالمعادن والبسائط ايضا ويسمى فسخا قالوا وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات
واليها الاشارة بما ورد من الدركات المتفقة في جهنم هذه في المنازل منها والنار
المتصاعدة من مرتبة الى ما هو اكمل منها فقد يتخلص من الابدان كلها الصيرورتها كاملة
في جميع صفاتها كامنة وقد يتعلق ببعض الاجرام السماوية لبقاء حاجتها الى الاشكال
ولا يخفى ان ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها وقد ابطلناهما قال
الامام الرازي واما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معا فقد ارادوا ان يجمعوا
بين الحكمة والشريعة فقالوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته
وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات في تجلي انوار عالم الغيب لا يمكن الالتفات
الى شي من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا
فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى
الابدان مرة ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي
الغاية القصوى من مراتب السعادات والمنكرون للمعاد مطلقا هم الذين قالوا النفس
هي المزاج فاذا مات الانسان فقد عدمت النفس واعادة المعدوم ممتنع وقال ايضا
سبيل المعاد مبني على اركان اربعة وذلك ان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم
هو العالم الكبير والتجربة بتفريق الاجزاء او بالاعدام والانشاء والرابع انه تكشف تخريب
يحصل بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القيامة وبيان احوال الجنة والنار

المقصد الرابع الجنة والنار

فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله اعلم بالصواب المقصد الرابع الجنة والنار هل
هما مخلوقتان الآن اولا ذهب اصحابنا وابو علي الجبائي وبشر بن المعتمر وابو الحسين البصري الى
انهما مخلوقتان وانكره اكثر المعتزلة كعباد الضيمري وضرار بن عمرو وابي هاشم وعبد الجبار وقالوا
انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحوا واسكانهما الجنة واخراجهما عنها بالزلة على
ما نطق به الكتاب واذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لا قايل بالفصل الثاني قوله تعالى في
صفتهما اعدت للمتقين اعدت للكافرين بلفظ الماضي وهو صريح في وجودهما ومن تتبع الاحاديث
الصحيحة وجد فيها شيا كثيرا مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة واما المنكرون فتمسك
عباد في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا بدليل العقل وابو هاشم بدليل السمع اذ ليس
عنده للعقل دلالة على ذلك قال عباد لو وجدتا فاما في عالم الافلاك او العناصر او في عالم آخر
والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الافلاك لا تقبل الخرق والالتيام فلا يحلها الطباع
من الكاينات الفاسدات وهما على الوجه الذي تثبتونه من قبيل ما يكون يفسد واما الثاني
فلانه قول بالتناسخ لان النفوس تعلقت ح بابدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت
ابدانا فيها وانتم لا تقولون به وقد ابطل ايضا بدليله واما الثالث فلان البسيط وشكله الكرة
ولو وجد عالم آخر لكان كريا ايضا فيفرض بينهما خلا سواء تماسا او تباينا وانه مح وانت
خبير بان هذا دليل لمن ينكر وجودهما مطلقا الا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط الجواب
لا نم امتناع الخرق على الافلاك وقد تكلمنا على مأخذه ولا نم انه في عالم العناصر قول بالتناسخ
وانما يكون كذلك لو قلنا باعادتنا في ابدان آخر ولا نم ان وجود عالم اخر مح وقد تكلمنا على ذلك
فلا نعيده احتج ابو هاشم بوجهين الاول بقوله تع في صفة الجنة مخلوقة وجب هلاك اكلها
اي ماكولها دايم مع قوله كل شي اي موجود هالك الا وجهه فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك
اكلها لاندراجه فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دايما وهو باطل بالآية الاولى فتعين انها ليست
مخلوقة الآن فكذا النار الجواب اكلها دايم بدلا اي كلما فني منه شي جي ببدله فان دوام اكلها بعينه
غير مقصود لانه اذا اكل فقد فني وذلك اي دوام الاكل على سبيل البدل لا ينافي هلاكه او
نقول المراد بهلاك كل شي انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فالتحق بالهالك
المعدوم او نقول انهما اي الجنة والنار معدومتان آنا بتفريق الاجزاء دون اعدامهما
ثم تعادان بجمعها وذلك كاف في هلاكهما فيكونان دايمتين ذاتا هالكتين صورة في آن الثاني
قوله تعالى في وصف الجنة ايضا عرضها عرض السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فنا
السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها مع تداخل الاجسام الجواب المراد انها اي

عرضها

المقصد الخامس في فروع المعتزلة على اصولهم

عرضها كعرض السموات والارض لامتناع ان يكون عرضها عرضها بعينه لاحال البقا ولا بعد
الفنا اذ يمتنع قيام عرض واحد شخصي بمحلين موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم
وللتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض السموات فيحمل هذا على تلك كما يقال ابو يوسف ابو حنيفة
اي مثله المقصد الخامس في فروع المعتزلة على اصلهم في حكم العقل بحسن الافعال وقبحها
والايجاب على الله والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في امور آخرا وجبوها عليه اما الثواب
فاوجبه معتزلة البصرة لان التكاليف الشاقة ليست الا لنفعنا وهو للثواب عليها فانه اي
تلك التكاليف اما للغرض وهو عبث قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى واما الغرض عايد الى
الله وهو منزه عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر واما الى العبد اما في الدنيا وانه اي
الايجاب بها مشقة بلا حظ دنيوي فان العبادة عنا وتعب وقطع النفس عن نهمتها
واما في الآخرة وذلك اما تعذيبه عليها وهو قبيح جدا او نفعه وهو المط والجواب منع
وجوب الغرض وقد مر مرارا كثيرة واما العقاب ففيه بحثان الاول اوجب جميع المعتزلة
والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ولم يجوزوا ان يعفو الله عنه لوجهين
الاول انه تعالى اوعد بالعقاب على الكباير واخبر به اي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب
على الكبيرة لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وانه مح الجواب غايته وقوع العقاب
فاين وجوبه الذي كلامنا فيه اذ لا شبهة في ان عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفا
ولا كذبا لا يقال انه يستلزم جوازهما وهو ايضا مح لانا نقول استحالته ممنوعة كيف و
هما من الممكنات التي يشملها قدرته تعالى الثاني انه اذا علم المذنب اي المرتكب للكبيرة
انه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريرا له على ذنبه
وعدم التوبة عنه وكان اغراء المصير عليه وانه قبيح مناف للمقصود الدعوة الى الطاعات
وترك المنهيات الجواب منع تضمنه اي تضمن عدم وجوب العقاب تقريرا والاغراء
اذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزجر والردع
ما لا يخفى واحتمال العفو عن البعض احتمالا مرجوحا لا ينافي ذلك يعني ان الوعيد
عام بيننا وكل واحد من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظن الوفاء به في حقه فيحصل
لكل منهم الظن بكونه معاقبا بذنبه وذلك كاف في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه
بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه واما توهم الناشي من عدم وجوب العقاب
واحتمال مرجوح لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر ان المذنب لا علم
له بانه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنا فلا تقرير ولا اغراء البحث الثاني قالت المعتزلة

ولخوارج صاحب الكبيرة اذا لم يتب عنها مخلد في النار ولا يخرج عنها ابدا وعمدتهم في اثبات
ما ادعوه دليل عقلي هو ان الفاسق يستحق العقاب بفسقه واستحقاق العقاب بل العقاب
مضرة خالصة لا يشوبها ما يخالفها دائمة لا ينقطع ابدا واستحقاق الثواب بل الثواب منفعة خالصة
عن الشوائب دائمة والجمع بينهما اي بين استحقاقيهما مح كما ان الجمع بينهما مح فاذا ثبت للفاسق
استحقاق العقاب وجب ان يزول عنه استحقاق الثواب فيكون مؤبدا مخلدا والجواب منع الاستحقاق
فان المطيع لا يستحق بطاعته ثوابا والعاصي لا يستحق بمعصيته عقابا اذ قد ثبت انه لا يجب
لاحد على الله حق وقد اجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفا ومنع قيد الدوام لا يقال اذا كانت
المضرة او المنفعة منقطعة لم يكن خالصة لانا نقول ذلك ممنوع لجواز ان لا يخلق الله في المثاب
والمعاقب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للاول حزن ولا للثاني فرح على ان قيد الخلوص
مما يتطرق اليه المنع ايضا وما يتمسك به من انه لا بد من انفصالها عن مضار الدنيا ومنافعها
ولا ينفصل الا بالخلوص ضعيف ثم انا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب
نقول انه قد يتساقطان فان كلامكم مبني على المحابطة وح جاز ان تساقط الاستحقاقان
معا ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلا كما قال تعالى حكاية عن اهل الجنة الذي احلنا دار
المقامة من فضله وما يقال من انه يلزم ح التسوية بين الجزاء والتفضيل ممنوع لجواز ان
يختلفا من وجه آخر او نقول يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لان السيئة لا يجزى الا مثلها
والحسنة يجزى بعشر امثالها الى سبعمائة من الامثال ويضاعف الله لمن يشاء اضعافا مضاعفة
بغير حساب واستدلوا بعد اقامة ذلك الدليل العقلي من النقل على مذهبهم الاول بآيات يشعر
بالخلود كقوله من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون و
قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها قالوا والخلود حقيقة في الدوام لقوله تعالى وما جعلنا لبشر
من قبلك الخلد مع انه تعالى قد جعل للكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم
يصدق هذه الآية والجواب لا نم ان من له حسنات من الايمان والطاعات فقد احاطت به
خطيئته بل من احاطت به خطيئته لا يكون له حسنة اصلا ومن كانت له حسنات كانت خطيئته
في بعض جوانبه لا محيطة به ولا نم ان من ارتكب كبيرة فقد تعدى حدوده بل تعدى
بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة من قتل مؤمنا لانه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل الا
كافرا فالآيات المذكورة لا يتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها اياه لكن الخلود المذكور
فيها هو المكث الطويل وما ذكرتم من الاستدلال على انه حقيقة في الدوام معارض بانه

في

في الاستعمال الشائع جلس مخلد ووقف مخلد وخلد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة
فالاولى ح ان يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام اولا احترازا عن لزوم المجاز
او الاشتراك والآية المذكورة حملناها على الدوام الذي هو احد فردي المكث الطويل لقرينة الحال
فلا يلزم مجاز لان خصوصية ذلك القسم مستفادة من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ الثاني
من الوجهين قوله تعالى وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ولو خرجوا
عنها لكانوا غائبين عنها الجواب عن هذه الآية وحدها ان لفظ لا يتناول الا من هو كامل في
الفجور وهو الكافر كما يدل عليه قوله اولئك هم الكفرة الفجرة وايضا ظاهرها يقتضي كون الفجار في
الجحيم في الحال ومعلوم انه ليس الامر كذلك فوجب التاويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن
استحقاقها والجواب عنها وعن ما قبلها من الآيات المذكورة في الوجه الاول المعارضة بالآيات الدالة
على الوعد بالثواب نحو قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وقوله ويجزي الذين احسنوا بالحسنى
وقوله هل جزاء الاحسان الا الاحسان فقد ثبت لصاحب الكبيرة بايمانه وسائر ما يكون له من
الحسنات استحقاق الثواب وهو مندرج ينافي استحقاق العقاب فضلا عن كونه مخلدا في العقوبة
فلا يكون تلك الآيات عامة له وان سلمنا عمومها اياه فيجب تخصيصها بالآيات الدالة
على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى
وقوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله كلما القي فيها فوج الى قوله فكذبنا وقلنا ما نزل الله
من شيء واعلم ان اختصاص العذاب مطلقا بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان من المفسرين و
مذهب المرجئة عملا بظاهر هذه الآيات لكنا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعا بينها وبين الادلة الدالة
على وعيد الفساق المقصد السادس في تقرير مذهب اصحابنا في الثواب والعقاب
وما يتعلق بهما وفيه مباحث الاول قالوا الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه من غير وجوب
لان الخلف في الوعد نقص تعالى الله عنه واما عدم الوجوب فلما مر مرارا وقالوا العقاب عدل
من الله لان الكل ملكه فله ان يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد
نقصا بل يمدح به عند العقلاء المبحث الثاني اجمع المسلمون على ان الكفار مخلدون في
النار ابدا لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الانبياء ولم يهتدوا او علموا
نبوتهم وعاندوا او تكاسلوا وانكره اي تخليدهم في النار طائفة خارجة عن الملة الاسلامية
لوجوه الاول ان القوى الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها فاذا فنيت
فنيت قوة الحس وما يتبعها من الحس والحركة لم يبق احساس فلا يتصور عذاب وهذه الشبهة
بعينها جارية في انقطاع نعيم اهل الجنة والجواب منع تناهيها وقد مر فساد ما يتمسك به في

نعيم

اثبات ذلك الشافعي الثاني من تلك الوجوه دوام الاحراق مع بقاء الجسم خروج عن قضية العقل
للجواب هذا اشارة على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الجسم ونحن لا نقول به بل هي اي الجسم
تعلق الله تعالى وقد خلقها دايما ابدا او نخالق في الحي في الحرب منها بنية بالنار مع كونه متقاذفا
نحوها كما خلقنا في السمندر مع عدم التأذي بها الثالث منها النار توجب افناء الرطوبة بالتجزية
قليلا قليلا فينتهي الحال بالآخرة الى عدمها لكونها متناهية وح تتفتت الاجزاء التي كانت
تماسك بتلك الرطوبة فلا يبقى الجسم فلا يدوم العقاب الجواب فناء الرطوبة بالنار غير واجب
عندنا بل هو بافناء الله تعالى اياها بقدرته وقد لا يفنيها او يعيدها ويخلق بدلها مثلها فلا
تتفتت الاجزاء بل يدوم الجسم قال الجاحظ وعبد الله بن الحسن العنبري هذا الذي ذكرناه من دوام
العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر واما المبالغ في اجتهاده اذا لم يهتد للاسلام ولم يلح
له دلائل الحق فمعذور وعذابه منقطع وكيف يكلف مثل هذا الشخص بما ليس في وسعه من تصديق
النبي وكيف يعذب بما لم يتبع به تقصير من قبله واعلم ان الكتاب والسنة والاجماع المنعقد قبل
ظهور المخالفين يبطل ذلك بل نقول وهو مخالف لما علم من الدين ضرورة اذ نعلم قطعا ان كفار
عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل فيهم من يعتقد
الكفر بعد بذل المجهود وفيهم من بقي على الشك بعد افراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم
يشرح صدورهم للاسلام فلم يهتدوا الى حقيقته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي
ذكره الجاحظ والعنبري البحث الثالث غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في
النار لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان مرتكب الكبيرة قد عمل خيرا هو ايمانه فاما
ان يكون ذلك اي رؤيته للخير قبل دخول النار ثم يدخل النار وهو باطل بالاجماع او بعد خروجه
عنها وفيه المطلوب وهو خروجه من النار وعدم خلوده فيها المقصد السابع في الاحباط
بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه احباط الطاعات بالمعاصي
ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة والخوارج ايضا بمعصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى ان من
عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبده ابدا ولا يخفى فساده لاستلزامه ابطال الطاعات
بالكلية ومنافاته للعمومات الدالة على ثواب الايمان والعمل الصالح قال الآمدي اذا اجتمع في
المؤمن طاعات وزلات فاجماع اهل الحق من الاشاعرة وغيرهم انه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه
فان اثابه فبفضله وان عاقبه فبعدله بل له اثابة العاصي وعقاب المطيع ايضا وذهب المرجئة
الى ان الايمان يحبط الزلات فلا عقاب على زلة مع الايمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر وقالت
المعتزلة ان كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات وان زادت على ذلك وذهب الجبائي وابنه

ابي

الى رعاية الكثرة في المحبط وزعما ان من زادت طاعاته على زلاته احبطت عقاب زلاته ولكن ثمة ومن
زادت زلاته على طاعاته احبطت ثواب طاعاته ثم اختلفا فقال الجبائي اذا زادت الطاعات
احبطت الزلات باسرها من غير ان ينقص من ثواب الطاعات شيء واذا زادت الزلات احبطت
الطاعات برمتها من غير ان ينقص من عقاب الزلات شيء وقال الامام الرازي ان مذهب
الجبائي ان الطاري من الطاعة او المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره ومذهب ابنه
انه يقابل اجزاء الثواب باجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد وعلى هذا يحمل قوله وقال
الجبائي يحبط من الطاعات اي السابقة بقدر المعاصي الطارية من غير ان ينقص من المعاصي
شيء اصلا فان بقي له من تلك الطاعات زائد على قدر المعاصي اثيب به والا فلا ولا يخفى انه تحكم
وليس ابطال الطاعات بالمعاصي اي ابطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي
الطارية اولى من العكس لانه ابطال احد المتساويين بالآخر بل العكس ههنا اولى لما مر من ان
الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزى الا بمثلها وقال ابو هاشم بل يوازن بين طاعاته و
معاصيه فايهما رجح احبط الآخر ويحبط من الراجح ايضا ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد
فيكون الراجح ح قد احبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح احد المتساويين على
الآخر ولما ابطلنا الاصل الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة بطل الفرع المبني
عليه وهو الاحباط مطلقا سواء كان بطريق الموازنة او غيرها ثم نقول لهم اي لابي هاشم كل واحد
من الاستحقاقين المتنافيين لو ابطل الآخر فاما معا فيكون الشيء موجودا حال كونه معدوما لان
وجود كل منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معا حال وجودهما معا او لا معا بل يتقدم احدهما
فيبطل الآخر ثم يكر الآخر عليه فيبطله وانه باطل لانه كان قاصرا عن الغلبة قبل حتى صار مغلوبا
فكيف لا يكون قاصرا عنها اذا صار مغلوبا وقد يجاب بان كل واحد من العملين يؤثر في الاستحقاق
الثاني من الآخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر
واحدا كالمتحدين في المزاج ايضا قد نقيب فقد اتفق المعتزلة اي الجبائيان واتباعهما على انه لا
يتساوى الثواب والعقاب اي لا يتساوى الطاعات والزلات والا تساقطا اذ لا يجوز تقارنهما
معا لما مر من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما ايضا ولا يجوز اسقاط احدهما
بالآخر لتساويهما فرضا واذا تساقطا معا فلا يكون ثمة ثواب ولا عقاب وانه ح ممتنع عند الجبائي
عقلا لان ابطال كل منهما للآخر اما معا او على التعاقب وكلاهما ح لما عرفت وعند ابي هاشم
ان العقل لا يدل على امتناع التساوي اذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات الا ويجوز العقل
بلوغ المعاصي اليها وبالعكس ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما ايضا لان كل واحد من

العلين يوثر في استحقاق الاخر كما مر اما استحالته فللاجماع على ان لا خروج للمكلف عنهما بل كل
مكلف اما من اهل الجنة او النار ولا بد من الخلود في احدهما ولا يتصور وقوع احد الخلودين
مع التساوي في الموجب وانما قررنا المعتزلة بالجبائيين واتباعهما لما سلف من ان جمهورهم
ذهبوا الى احباط جميع الطاعات بمعصية واحدة وح فاحباط المعصية للطاعة المساوية لها
يكون عندهم اولى والجواب لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي ان يثاب لما
من ان جانب الثواب ارجح فان الحسنة تجزى بعشر امثالها والسيئة لا تجزي الا مثلها وايضا
على تقدير التساوي والتساقط معا لا يلزم خلو المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل
بالثواب عندنا ويجوز ايضا ان لا يثاب ولا يعاقب ولا يكون من اهل الجنة ولا النار بل يكون
اي من استوت طاعاته ومعاصيه من اهل الاعراف كما ورد به الحديث الصحيح ويجوز ايضا
ان يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى احدنا يذوم له عشه من جهة ويرحمه من جهة اخرى ويلذه م
له المه ولذته كذلك لا تخلص له احدهما في حيوة الدنيا ولا نم ان الخلوص معتبر في حقيقة
الثواب والعقاب المقصد الثامن في ان الله تعالى يعفو عن الكبائر الاجماع منعقد
على انه تعالى عفو وان عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقالت المعتزلة هو عفوه
من الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر بعدها وقالت الموجبة عفوه عن الصغائر والكبائر مطلقا
لما عرفت من مذهبهم وذهب جمهور اصحابنا الى انه يعفو عن بعض الكبائر مطلقا
ويعذب ببعضها الا انه لا علم لنا الآن بشيء من هذين البعضين بعينه وقال بعضهم
لا نقطع بعفو عن الكبائر بلا توبة بل نجوزه لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان الاول
ان العفو لا يتحقق على الذنب مع استحقاقه اي استحقاق العذاب ولا تقولون بمعنى
المعتزلة به اي بذلك الاستحقاق في غير صورة النزاع اذ لا استحقاق بالصغائر اصلا ولا
بالكبائر بعد التوبة فلم يبق الا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا اليه الثاني
الآيات الدالة عليه اي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فان ما عدا الشرك داخل فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لان الكفر مغفور معها فيلزم تساوي ما نفي
عنه الغفران وما اثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلا عن كلام الله وقوله ان الله يغفر
الذنوب جميعا فانه عام للكل فلا يخرج عنه الا ما اجمع عليه وقوله ان الله لذو مغفرة للناس على
ظلمهم والتقريب ما ذكرنا آنفا الى غير ذلك من الآيات الكثيرة المقصد التاسع في شفاعة
محمد صلى الله عليه وسلم اجمع الامة على ثبوت اصل الشفاعة المقبولة له عليه السلام ولكن هي عندنا
لاهل الكبائر من الامة في اسقاط العقاب عنهم لقوله عليه السلام شفاعتي لاهل الكبائر من

امتي

امتي فانه حديث صحيح ولقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات اي ولذنب المؤمنين
لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسابقه في بيان حقيقة الايمان ان مرتكب الكبيرة مؤمن
وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في اسقاط عقابه عنه وقالت المعتزلة انما هي لزيادة
الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا ينفعها
شفاعة وهو عام في شفاعة النبي وغيره والجواب انه لا عموم له في الاعيان لان الضمير لقوم
معينين هم اليهود فلا يلزم ان لا ينفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الازمان ايضا لانه لوقت
مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت وفيه بحث لان الضمير في
قوله ولا ينفعها راجع الى النفس الثانية وهي نكرة في سياق النفي فيكون عامة وان كانت
واردة على سبب خاص والامام الرازي بعد ما اورد شبهات المعتزلة في اثبات ما ادعوه
قال والجواب عنها اجمالا ان يقال ولا يلكم في نفي الشفاعة لا بد ان يكون عامة في الاشخاص
والاوقات ودلايلنا في اثباتها لا بد ان يكون خاصة فيهما لانا لا نثبت الشفاعة في حق كل
شخص ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنا واما الاجوبة المفصلة
المذكورة في التفسير الكبير المقصد العاشر في التوبة وفيه بحثان الاول في
حقيقتها وهي في اللغة الرجوع قال تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اي رجع عليهم بالتفضل و
الانعام ليرجعوا الى الطاعة والانقياد في الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم
ان لا يعود اليها اذا قدر عليها فقولنا الندم لما ياتي من الحديث وقولنا على معصية لان
الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحا او طاعة لا يسمى توبة وقولنا من حيث هي معصية
لان من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع وخفة العقل اي خفته وطيشه والاخلال بالمال
والعرض لم يكن تائبا شرعا وقولنا مع عزم ان لا يعود اليها زيادة تقرير لما ذكرناه اولا وكذلك لان
النادم على الامر لا يكون الا كذلك ولذلك ورد في الحديث الندم توبة واعترض عليه بان النادم
على فعل في الماضي قد يريده في الحال او الاستقبال فهذا القيد احتراز عنه وما ورد في الحديث
محمول على الندم الكامل وهو ان يكون مع العزم على عدم العود ابدا ورد بان الندم على المعصية
من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى وقولنا اذا قدر لان من سلب القدرة
على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اليه اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه وفيه بحث
لان قوله اذا قدر ظرف لترك الفعل المستفاد من قوله لا يعود وانما قيد به لان العزم على ترك
الفعل في وقت انما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا
القيد ان العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو

مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب ايضا ويؤيد ما قررناه
ينطبق قول الآمدي حيث قال وانما قلنا عند كونه اهلا للفعل في المستقبل احترازا عما اذا
زنا ثم جب او كان مشرفا على الموت فان العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه
لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فانه اذا ندم على ما فعل صحت توبته باجماع السلف وقال ابو
هاشم الزاني اذا جب لا يصح توبته لانه عاجز عنه وهو باطل بما اذا تاب عن الزنا وعن غيره
في مرض مخيف فان توبته صحيحة بالاجماع وان كان جازما بعجزه عن الفعل في المستقبل هذه
عبارته وايضا فقول المحقق لم يكن ذلك توبته بل يدل على انه مختار للكل والاكثر فينافيه
نحو ما صرح به من ان توبة المجبوب صحيحة عند غير ابي هاشم تقدير البحث الثاني في احكامها
الاول الزاني المجبوب اي الذي زنى ثم جب اذا ندم على الجرم وعزم ان لا يعود اليه على
تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة منعه ابو هاشم وزعم انه لا يتحقق منه حقيقة العزم على
عدم الفعل في المستقبل اذ لا قدرة له على الفعل فيه وقال به الآخرون بناء على انه يكفي لتلك
الحقيقة تقدير القدرة والمناقشة في هذين القولين واضح كما ذكرناه الثاني من تلك الاحكام انه
قلنا لا تقبل ندم المجبوب لمن تاب عن معصية لمرض مخيف فهل تقبل ذلك منه لوجود التوبة
ام لا تقبل لانه ليس باختياره بل بالجاء الخوف اليه فيكون كالايمان عند الباس وظهور ما
يلجيه اليه فانه غير مقبول اجماعا والتوجيه الذي ذكره المحقق في توبة المخيف بيان لما نقله الآمدي
من الاجماع على القبول كما مر الثالث منها شرط المعتزلة فيها اي في التوبة امورا ثلثة اولها رد
المظالم فانهم قالوا شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة وثانيها ان لا يعاود ذلك
الذنب الذي تاب عنه اي ذنب كان وثالثها ان يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في
جميع الاوقات وهي عندنا غير واجبة فيها اي في صحة التوبة اما رد المظالم والخروج عنها برد
المال او الاستبراء عنه او الاعتذار الى المغتاب واسترضائه ان بلغه الغيبة ونحو ذلك فواجب
براسه لا مدخل له في الندم على ذنب آخر قال الآمدي اذا اتى بالمظلمة كالقتل والضرب
مثلا فقد وجب عليه امران التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الامكان ليقتص منه
ومن اتى باحد الواجبين لم يكن صحة ما اتى به متوقفة على الاتيان بالواجب الآخر كما لو وجب
عليه صلوتان فاتى باحدهما دون الاخرى واما ان لا يعاود واصلا الى ما تاب عنه فلان
الشخص قد يندم على الامر زمانا ثم يبدو له والله مقلب القلوب من حال الى حال قال
الآمدي التوبة مامور بها فيكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت
عدم المعصية في وقت آخر بل غايته انه اذا ارتكب ذلك الذنب مرة ثانية وجب عليه توبة

اخرى عنه واما استدامة الندم في جميع الازمنة فلان النادم اذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه
كان ذلك الندم في حكم الباقي لان الشارع اقام الحكمي اي الامر الثابت حكما مقام ما هو
حاصل بالفعل كما في الايمان فان النائم مؤمن بالاتفاق ولما في التكليف بها اي باستدامة الندم
من الحرج البين المنفي عن الدين قال الآمدي يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات و
ان لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائبا وان يجب عليه اعادة التوبة وهو خلاف
الاجماع قال ومهما صحت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك
لانا نعلم بالضرورة ان الصحابة ومن اسلم بعدهم كانوا يتذكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من
الكفر ولا يجددون الاسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنب وقعت التوبة عنه الرابع
من احكام التوبة لهم في التوبة الموقتة مثل ان لا يذنب سنة وفي التوبة المفصلة نحو ان
يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على ان الندم اذا كان لكونه ذنبا عم الاوقات والذنوب
جميعا او لا يجب عمومه لها فذهب بعضهم الى انه يجب العموم لانه اذا ندم على ذنب في وقت
ولم يندم على ذنب آخر اي في وقت آخر ظهر انه لم يندم عليه لقبحه والا ندم على قبائحه كلها لاشتراكها
في العلة المقتضية للندم ويندم ايضا في جميع الاوقات واذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة و
ذهب آخرون منهم الى انه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فانه قد يأتي المامور ببعضها دون
بعض وفي بعض الاوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحا في نفسه بلا توقف على غيره مع
ان العلة المقتضية للاتيان بالواجب هي كون الفعل حسنا واجبا فان قيل مراتب الحسن تختلف
في الافعال وتتفاوت ايضا ضعفا وقوة بحسب الاوقات قلنا مراتب القبح ايضا كذلك والشافعية
واتفقوا هؤلاء في صحة التوبتين الخامس انهم اوجبوا قبول التوبة على الله بناء على اصلهم الفاسد فقالوا
التوبة حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه واما قوله تعالى
هو الذي يقبل التوبة عن عباده فلا يدل على الوجوب بل على انه الذي يتولى ذلك ويتقبله
وليس لاحد سواه ذلك السادس اختلف في كون التوبة طاعة قال الآمدي الظاهر ان
التوبة طاعة واجبة فيثاب عليها لانها مامور بها قال تعالى توبوا الى الله جميعا ايها
المؤمنون والامر ظاهر في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز ان يكون رخصة وايذانا بقبولها و
رفعا للقنوط لقوله لا تقنطوا من رحمة الله ولا تيأسوا من روح الله ان الله يغفر الذنوب
جميعا المقصد الحادي عشر احياء الموتى في قبورهم ومسايلة منكر ونكير لهم و
عذاب القبر للكافر والفاسق كلها حق عندنا واتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف
واتفق عليه الاكثر بعده اي بعد الخلاف وظهوره وانكره مطلقا ضرار بن عمرو وبشر

المريسي واكثر المتاخرين من المعتزلة وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا
وقالوا انما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سيل والنكير انما هو تقريع الملكين لنا في اثبات
ما هو حق عندنا وجهان الاول قوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة
ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه اي على العذاب الذي هو عرض
النار صباحا ومساء فعلم انه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية
بصريحه وما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقا فان قيل الآية وردت في حق فهو هو وبه اي بما ذكر من
الآية ذهب ابو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر الى ان الكافر يعذب في ما بين النفختين ايضا
واذا ثبت بالاحياء والمسايلة لان كل من قال بعذاب القبر قال بهما واما ما ذهب اليه الصالحي
من المعتزلة وابن جرير الطبري وطايفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير احياء
فخروج عن المعقول لان الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه بعض المتكلمين من
ان الآلام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة
واحدة فهو انكار العذاب قبل الحشر فيبطل بما قررناه من ثبوته قبله الوجه الثاني قوله تعالى حكاية
من سبيل التصديق ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين وما هو اي وما المراد بالاماتتين والاحياء
في هذه الآية الا الاماتة قبل قرار القبور ثم الاحياء في القبر ثم الاماتة فيه ايضا بعد مسايلة منكر
ونكير ثم الاحياء للحشر هذا هو المشهور المستفيض بين اصحاب التفسير قالوا والغرض بذكر الاحيا
انهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا فاعترفنا بذنوبنا اي الذنوب التي حصلت بسبب
انكار الحشر وانما لم يذكر الاحياء في الدنيا لانهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذه الاحياء في
الدنيا والاحياء في القبر لان مقصودهم تم الامور الماضية واما الجموع الثالثة اعني جموع الحشر فهم فيها
فلا حاجة الى ذكرها وعلى مذهب المفسرين ثبت الاحياء في القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالمسايلة
والعذاب ايضا فقد ثبت ان الكل واما حمل الاماتة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وحمل الثانية
على الاماتة الطارئة وحمل الاحيائين على احياء الدنيا والاحياء عند الحشر ورح لا يثبت بالآية الاحياء
في القبر فقد رد عليه بان الاماتة بعد سابقة الحيوة ولا حيوة في اطوار النطفة وبانه قول شذوذ
من المفسرين والمعتمد هو قول الاكثرين هذا والاحاديث الصحيحة الدالة عليه اي على عذاب القبر اكثر
من ان تحصى بحيث تواتر القدر المشترك وان كان كل واحد منها من قبيل الآحاد منها انه عليه السلام مر بقبرين
فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة بل لان احدهما كان لا يستبرئ من البول واما الثاني فكان
يمشي بالنميمة ومنها قوله استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر من البول ومنها قوله في سعد بن
معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت لها ضلوعه ومنها انه كان يكثر الاستعاذة بالله من

عذاب

عذاب القبر الى غير ذلك من الاحاديث المشتملة بعضها على مسايلة ملكين ايضا وتسميتهما منكرا ونكيرا
ماخوذة من اجماع السلف واخبار مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم احتج المنكر بقوله تعالى لا يذوقون
فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا في القبر لذاقوا موتتين الجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير
في فيها للجنة اي لا يذوق اهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت
فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسايلة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى
فهو تاكيد لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا
في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها وقد يقال الا الموتة الاولى للجنس لا للوحدة
ان كانت الصيغة صيغة الواحد نحو ان الانسان لفي خسر وليس فيها نفي تعدد الموت لان الجنس يتناول
المتعدد ايضا فهذا الذي ذكروه من الآية واجبنا عنه معارضة ما احتججنا به من الآيتين ثم انهم بعد
المعارضة قالوا انما يمكن العمل بالظواهر التي تمسكتم بها اذا لم يكن مخالفة للمعقول فانها على تقدير مخا
لفتها يجب تاويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها ودليل مخالفتها للمعقول انا نرى
شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان يذهب اجزاؤه ولا يشاهد فيه احياء ولا مسايلة والقول بهما مع
عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة وابلغ منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه في بطونها
وحواصلها وابلغ منه من احرق حتى تفتت وذري اجزاؤه المتفتتة في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا
وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسايلته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب في التفصي عن هذا
فقالوا اي القاضي واتباعه في صورة المصلوب لا بعد في الاحياء والمسايلة مع عدم المشاهدة كما
في صاحب السكتة فانه حي مع انا لا نشاهد حيوته وكما في رؤية النبي جبرئيل عليهما السلام وهو بين
اظهر اصحابه مع ستره عنهم وقال بعضهم لا بعد في رد الحيوة الى بعض اجزاء البدن فيختص بالاحياء
والمسايلة والعذاب وان لم يكن مشاهدا لنا واما الصورة الاخرى يعني بها ما يشمل الثانية و
الثالثة اذ هما من واحد فان ذلك اي التمسك بها مبني على اشتراط البنية في الحيوة وهو ممنوع عندنا
كما مر فلا يبعد في ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة
غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره المقصد الثاني عشر في ان ما جاء به الشرع
من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تاويل
عند اكثر الامة والعمدة في اثباتها امكانها في نفسها اذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع اخبار
الصادق عنها واجمع عليه المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله فاهدوهم الى صراط
الجحيم وقفوهم انهم مسئولون وقوله والوزن يومئذ الحق وقوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة فقد
ثبت بذكر الصراط والميزان بل ثبت ايضا السوال الذي هو قريب من الحساب وقوله فسوف يحاسب

المقصد الثاني عشر في الصراط والميزان وقراءة الكتب

حسابا يسيرا مع الاجماع على تسميه يوم القيمة يوم الحساب فهذا الاجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت
الحساب وقوله فاما من اوتي كتابه بيمينه وقوله اقرأ كتابك فقد ثبت بها قراءة الكتب وقوله يوم تشهد
عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون فتحققت به شهادة الاعضاء وقوله انا اعطيناك الكوثر
فانه يدل على الحوض مع قوله يعني انه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة ايضا كقوله عليه السلام لاصحابه و
قد قالوا له اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط او على الميزان او على الحوض وكتب الاحاديث طافحة
اي ممتلية جدا بذلك الذي ادعينا كونه حقا بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبق للمنصف فيه اشتباه
واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة
وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا نفيا تاره واثباته اخرى وذهب ابو الهذيل وبشر بن المعتمر الى
جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا اي المنكرون من اثبته بالمعنى المذكور وصفه بانه ادق من الشعر واحد
من غرار السيف اي حده كما ورد به الحديث وانه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلا العبور عليه وان امكن
العبور لم يكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة وح وجب ان يحمل قوله
فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها للجواب القادر يمكن من العبور عليه ويسهل على المؤمنين بحيث لا
يلحقهم تعب ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من يجوز رجلا ويتعلق يدا ومنهم من يجر على وجهه واما
الميزان فانكره المعتزلة عن اخرهم الا ان منهم من احاله عقلا ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن
المعتمر قالوا الواجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع
فيه تفاوت اصلا لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لان الاعمال اعراض قد عدمت فلا يمكن اعادتها اذا الله
وان امكن اعادتها فلا يمكن وزنها اذ لا يوصف الاعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر وايضا
فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومة لله تعالى فلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحا تنزه الرب تعالى عنه
والجواب انه ورد في الحديث حين سئل النبي عليه السلام كيف يوزن الاعمال ان صحفها هي التي توزن وحديث
الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مر مرارا المرصد الثالث في الاسماء
الشرعية المستعمل في اصول الدين كالايمان والكفر والمؤمن والكافر والمعتزلة يسمونها اسماء دينية لا
شرعية تفرقة بينها وبين الالفاظ المستعمل في الافعال الشرعية والاحكام من ان الايمان هل يزيد و
ينقص اولا ومن انه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة اولا وفيه مقاصد المقصد الاول
في حقيقة الايمان اعلم ان الايمان في اللغة هو التصديق مطلقا قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما
انت بمؤمن لنا اي بمصدق فيما حدثناك به وقال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه و
رسله اي تصدق ويقال فلان يؤمن بكذا اي يصدق ويعترف به واما في الشرع وهو متعلق ما ذكرنا

ن

المختار ح

والانصب

ان كتبه اعمال

من الاحكام بمعنى الثواب على انما سبيل المذكور فهو عندنا يعني اتباع الشيخ ابي الحسن واعليه
اكثر الائمة كالقاضي والاستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق
للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق
خاص وقيل الايمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت
به الرسل اجمالا وهو منقول عن بعض الفقهاء وقالت الكرامية هو كلمتا الشهادة وقال طائفة هو
التصديق مع الكلمتين ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وقال قوم انه اعمال الجوارح فذهب الخوارج ع
والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كانت او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر المعتزلة ل
البصرية الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك دون النوافل وقال السلف اي بعضهم
كابن مجاهد واصحاب الاثر اي المحدثون كلهم انه مجموع هذه الثلثة فهو عندهم تصديق بالجنان واقرار ر
باللسان وعمل بالاركان ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية ان الايمان لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل
القلب وفعل الجوارح فهو ح اما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين او التصديق المذكور واما فعل
الجوارح فقط وهو اما اللسان اي فعله وهو الكلمتان او غيره اي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات ت
المطلقة او المفترضة واما فعل القلب والجوارح معا والجارحة اما اللسان وحده او سائر الجوارح
اي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها لنا على ما هو المختار عندنا وجوه الاول الايات
الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقلبه
مطمئن بالايمان ونحوها اي مما يدل على محلية القلب للايمان الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب
وكونها في اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي صلى الله عليه
وسلم اللهم ثبت قلبي على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا
ثبت انه فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي من ضروريته المعرفة وذلك لان الشارع ع
انما خاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الايمان بالشرع معنى غير
وضع اللغة لتبين للامة نقله وتعيينه بالتوقيف كما تبين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولاشتهر اشتهار
نظايره بل كان هو بذلك اولى الثاني جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح في غير موضع من الكتاب نحو
آمنوا وعملوا الصالحات فدل على التغاير وعلى ان العمل ليس داخلا فيه لان الشيء لا يعطف على نفسه
ولا الجزء على كله الثالث انه اي الايمان قرن بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال ومنه اي ومما يدل على كونه مقرونا بضد العمل الصالح
مفهوم قوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه يستفاد منه اجتماع الايمان مع الظلم والا لم يكن
لنفي اللبس فائدة ومن المعلوم ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت ان الايمان

مقصدا

ليس فعل الجوارح ولا مركبا منه فيكون فعل القلب وذلك اما التصديق واما المعرفة والثاني باطل لانه خلاف الاصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه فان قيل فلم لا تجعلونه التصديق باللسان يريد انكم اذا أبيتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية فان اهل اللغة لا يعلمون من التصديق الا ذلك قلنا لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى بل كان مهملا او فرض وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن للمتلفظ به حينئذ مصدقا بحسب اللغة قطعا فالتصديق اما معنى هذه اللفظ او هذه اللفظ لدلالتها على معناها واياما كان يجب الجزم بعلم العقلاء من اهل اللغة ضرورة بالتصديق القلبي فكيف يقال انهم لا يعلمون الا اللساني وتوبيده اي توبيد ان الايمان ليس فعل اللسان بل فعل القلب قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقوله قالت الاعراب آمنا الآية فقد اثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفي الايمان فعلم ان المراد به التصديق القلبي دون اللساني احتج الكرامية بانه تواتر ان الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون بالكلمتين ممن اتى بهما ولا يستفسرون عن علمه وتصديقه القلبي وعمله ويحكمون بايمانه بمجرد الكلمتين فعلمنا انه الايمان بلا علم وعمل والجواب معارضته بالاجماع على ان المنافق كافر مع اقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين ومعارضته بنحو قوله قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وحله بان يقال لا نزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة لدلالته على التصديق القلبي ولا في انه يترتب عليه في الشرع احكام الايمان ظاهرا فان الشارع جعل مناط الاحكام الامور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي امر خفي لا يطلع عليه بخلاف الاقرار باللسان فانه مكشوف بلا ستر فيناط به الاحكام الدينوية وانما النزاع فيما بيننا وبينهم انه اي النزاع في الايمان الحقيقي الذي يترتب عليه الاحكام الاخروية ثم نقول لكم يلزمكم ان من صدق بقلبه وعلم بالكلمتين لمنعه مانع من خرس وغيره لخوف من مخالف ان يكون كافرا وهو خلاف الاجماع احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على اثبات مذهبهم ومنها ما يدل على ابطال مذهب الخصم الشيخ الاول اربعة الاول فعل الواجبات هو الدين والاسلام والاسلام هو الايمان ففعل الواجبات هو الايمان اما ان فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة واقامة الصلوة وايتاء الزكوة وذلك دين القيمة اذ لا يخفى ان لفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك امرتم به دين الملة القيمة ففعل الواجبات هو الدين واما ان الدين هو الاسلام فلقوله ان الدين عند الله الاسلام واما ان الاسلام هو الايمان فلان الايمان لو كان غير الاسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن

يقبل

يقبل منه ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله فاخرجنا من كان فيها الآية معنى ان كلام غير في قوله فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها اي في تلك القرية شيئا غير بيت من المسلمين الآية لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت اهل البيت يجب ان يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو ان يقال فما وجدنا فيها بيتا من المسلمين الا بيتا من المسلمين فقد استثنى المسلم عن المؤمن فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام قلنا لفظ ذلك في تلك الآية اشارة الى الاخلاص الذي يدل عليه لفظ مخلصين لا الى المذكورات لانه واحد مذكر فلا يصلح ان يكون اشارة الى الكثير والمؤنث فان اكثر المذكورات مؤنث وهو اي جعله اشارة الى الاخلاص اولى من تقدير الذي ذكرتم والظاهر المطابق لنهاية العقول ان يقال من تقدير الذي امرتم به او الذي ذكر اذ فيه اي في كونه اشارة الى الاخلاص تقرير اللفظ على اصلها وفي كونه اشارة الى المذكور مطلقا اخراجها عنه هذا كما لا يخفى واما المقدمة الثالثة وهي ان الاسلام هو الايمان ففي انما يصح وثبت بالدليل الاول لو كان الايمان دينا غير الاسلام لان الآية انما دلت على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لا على ان كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الاسلام والايمان دينا اي عمل الجوارح الذي هو الاسلام في كونه عين الاسلام فاثبات الثاني بالاول يكون دورا من قبيل اخذ المطلوب في اثباته ولو اقتصر على منع كونه دينا اذ هو في قوة اول المسئلة اي كون الايمان عمل الجوارح لكان اولى واما قصة الاستثناء فانها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الاسلام والايمان الا ترى ان الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلا عن الاتحاد الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعا لتوهم اضاعة الصلوات كانت اليه قلنا بل التصديق بها اي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم بها الى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك الصلوات فلا يلزم ح تغيير اللفظ عن معناه الاصلي وان سلم ان المراد الصلوة جاز ان يكون مجازا وهو اولى من النقل الذي هو مذهبكم الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن فيكون ترك المنهي داخلا في الايمان واما قلنا هو ليس بمؤمن لانه يخزى يوم القيمة لقوله تعالى فيهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم قال المفسرون اي ولهم في الآخرة عذاب النار فالمذكور في الكتاب يعني القرآن لا يطابق مع قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق والتقرير ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فان هذين القولين معا يدلان على ان قاطع الطريق يخزى يوم القيمة والمؤمن لا يخزى في ذلك اليوم لقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه قلنا عدم الاخزاء لا يعم المؤمنين

الموصوفين في

انما يثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان دينا وفيه مصادرة لا يخفى لان كون الايمان صح

يقلكم

جميعا بل هو مخصوص بالصحابة كما يدل عليه لفظ معه ولا قاطع طريق فيهم فلا يتم هذا الاستدلال
وايضا يجوز ان يكون الموصول مع صلته مبتدا خبره نورهم يسعى بين ايديهم وح جاز ايضا ان
يكون المؤمن مخزيا في يوم القيمة بادخاله في النار وان كان ماله الخروج عنها الرابع نحو قوله
عليه السلم لا يزني الزاني وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له قلنا بالغة على معنى ان هذه الافعال
ليست من شان المؤمن لانها تنافي الايمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى لئلا يلزم نقل
لفظ الايمان عن معناه اللغوي ثم انها اي الاحاديث الدالة على اعتبار الاعمال كترك الزنا
مثلا في معارضة بالاحاديث الدالة على انه اي مرتكب الزنا مثلا مؤمن وانه يدخل الجنة حتى قال
النبي عليه السلم لابي ذر لما بالغ في السؤال عنه وان زنى وان سرق على رغم انف ابي ذر القسم
الثاني من القسمين السابقين الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلثة الاول لو
كان الايمان هو التصديق لما كان المرء مؤمنا حين لا يكون مصدقا كالنائم حال نومه والغافل
حين غفلته وانه خلاف الاجماع قلنا المؤمن من آمن في الحال او في الماضي لا لانه حقيقة فيه
وان امكن ان يدعى فيه ذلك كما هو مذهب جماعة من المتقنات بل لان الشارع يعطي الحكمي
حكم المحقق والاداء وان لم يكن الامر كما ذكرنا ورد عليهم مثله في الاعمال فان النائم والغافل
ليسا في الاعمال المعتبرة في الايمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص الا بان الحكمي كالمحقق الثاني
من صدق بما جاء به النبي ومع ذلك سجد للشمس ينبغي ان يكون مؤمنا والاجماع على خلافه قلنا
هو دليل عدم التصديق اي سجوده انما يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر
فلذلك حكمنا بعدم ايمانه لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه
لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق لم يحكم
بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه حكم الكفر في الظاهر الثالث قوله تعالى وما يؤمن
اكثرهم بالله الا وهم مشركون فانه يدل على اجتماع الايمان مع الشرك والتصديق بجميع ما جاء به الرسول
لا يجامع الشرك لان التوحيد مما علم مجيه به فلا يكون الايمان عبارة عن ذلك التصديق قلنا ذلك الذي
ذكرتموه مشترك الالزام لان الشرك مناف للايمان اجماعا وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون
ايمانا ثم نقول في حله ان الايمان المعدى بالباء هو التصديق ولم يقصد به في الآية التصديق
بجميع ما علم مجيه في الدين بل باثباته ظاهرا وهو الله والتصديق باسمائه في الشرك او لصفه
لوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية وحاصله ان الايمان في
اللغة هو التصديق مطلقا وفي الشرع هو التصديق مقيدا بامر مخصوص هو جميع ما علم كونه من
الدين ضرورة والمذكور في الآية محمول على معناه اللغوي واعلم ان الامام المحبوبي في النهاية

الوجه

الوجه الثالث انه لما كان المراد بالايمان هنا التصديق وهو مجامع للشرك فالايمان الذي لا يجامع
الشرك وجب ان يكون مغايرا للتصديق ثم اجيب عنه بان ذلك حجة عليكم لان افعال
الواجبات قد تجامع الشرك والايمان لا يجامعه فدل على ان فعل الواجبات ليس بايمان وعلى هذا
التقرير تظهر اشتراك الالزام لا على ما في الكتاب احتج الآخرون القايلون بان الايمان فعل
الطاعات باسرها والقايلون بانه مركب من التصديق والاقرار والعمل جميعا بقوله عليه السلم
الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق
الجواب ان المراد شعب الايمان قطعا لا نفس الايمان فان اماطة الاذى عن الطريق ليس داخلا
في اصل الايمان حتى يكون فاقده غير مؤمن بالاجماع فلابد في الحديث من تقدير مضاف والمصنف
لم يورد دليل القايلين بان الايمان هو المعرفة او التصديق مع الاقرار المقصد الثاني في
ان الايمان هل يزيد وينقص اثبته طايفة ونفاه آخرون قال الامام الرازي وكثير من المتكلمين هو بحث
لفظي لانه فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يقبلهما لان الواجب هو اليقين وانه لا
يقبل التفاوت بحسب ذاته لان التفاوت انما هو لاحتمال النقيض ولو في احتماله ولو مع بعد
وجد فيا في اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لانه جميع ما علم بالضرورة مجي الرسول به والجميع
من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد والا لم يكن جميعا وان قلنا هو الاعمال اما وحدها او مع
التصديق فيقبلهما وهو ظاهر والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول بحسب
الذات ويحسب المتعلق الاول القوة والضعف فان التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة
قوة وضعفا قولكم الواجب اليقين والتفاوت لا يكون الا لاحتمال النقيض قلنا لا نم ان التفاوت
لذلك الاحتمال فقط اذ يجوز ان يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض ثم ذلك الذي ذكرتموه
يقتضي ان يكون ايمان النبي وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابرهيم عليه السلم
ولكن ليطمئن قلبي فانه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره والظاهر ان
الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا فان
ايمان اكثر العوام من هذا القبيل وعلى هذا يكون التصديق الايماني قابلا للزيادة واضح وضوحا
تاما الثاني من وجهي التفاوت اعني ما هو بحسب المتعلق ان التصديق التفصيلي في
افراد ما علم مجيه به جزء من الايمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالاجمال يعني ان افراد ما
جاء به متعددة وداخلة في التصديق الاجمالي فاذا علم واحد منها بخصوصه وصدق به كان هذا
تصديقا مغايرا لذلك التصديق المجمل وجزءا من الايمان ولا شك ان التصديقات التفصيلية تقبل
الزيادة فكذا الايمان والنصوص نحو قوله تعالى واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا دالة على قبوله لها

مقصد الثالث في الكفر

اي قبول الايمان للزيادة والنقصان عليهم بالوجه الثاني كان نص قوله ولكن ليطمئن قلبي دل
على قبوله لهما بالوجه الاول المقصـــــد الثالث في الكفر وهو خلاف الايمان فهو عندنا
عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة فان قيل فشد الزنار ولبس الغيار الا
لا يكون كافرا اذا كان مصدقا في الكل وهو باطل اجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره
علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك اي بكونه كافرا غير مصدق ولو علم انه شد الزنار لا لتعظيم دين
النصارى واعتقاد حقيته لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس لا يقال اطفال
المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم ان يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لانا نقول هم مصدقون حكما
لما علم من الدين ضرورة انه عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين ايمانا للاولاد وهو اي الكفر
عند كل طائفة مقابل ما فسر به الايمان كما هو عندنا مقابل لما فسرنا به فمن قال الايمان معرفة الله
قال الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر ومن قال الايمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة قال
الكفر هو المعصية لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج كل معصية كفر وقد ابطلناه وقالت المعتزلة المعاصي
اقسام ثلثة اذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز والجهل برسالة الرسول
كالقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات دالة على ذلك وكسب الرسول والاستخفاف فهو
كفر ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان قسم يخرج مرتكبه الى منزلة بين المنزلتين اي الكفر والايمان
على معنى انه لا يحكم على صاحبها بالكفر لعدم ما اتصف به من اعماله الصالحة ولا بالايمان لايهامه
عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبر عنها اي عن المعصية المخرجة الى تلك المنزلة بالكبيرة
كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها واول من احدث القول بهذا الاخراج
واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ومنها ما لا يخرج اي وقسم لا يخرج ككشف العورة والسفه ويسمى
بالصغاير ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالايمان وستعرف اي نزيدما ذكرناه في
هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة بيانا في المقصد الذي يلي بعد تبين في تفصيل الكفار
فنقول الانسان اما معترف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اولا والثاني اما معترف بالنبوة
في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم كالمجوس واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر
المختار وهم البراهمة اولا وهم الدهرية على اختلاف اصنافهم ثم المنكرون لنبوته صلى الله عليه وسلم
اما عن عناد وهؤلاء مخلد اجماعا واما عن اجتهاد بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على انه معذور
وعلا به غير مخلد وقد عرفت انه مخالف للاجماع ممن قبلهما والاول وهو المعترف بنبوته عليه السلام
اما مخطئ في اصل من المسائل الاصولية وستبين في المقصد الخامس انه ليس بكافر اولا يكون
مخطئا في عقائده المتعلقة باصول الدين وهو اما ان يكون اعتقاده عن برهان وهو ناج واما في

او

المقصد الرابع في ان مرتكب الكبيرة مؤمن

او عن تقليد وقد اختلف فيه فمن قائل انه ناج بهذا الاعتقاد التقليدي فلان النبي صلى الله عليه وسلم
حكم باسلام من لم يعلم منه ذلك ومنهم الاكثرون ومن قائل انه غير ناج فلان التصديق بالنبوة وبعض
العلم بدلالة المعجزة وانه اي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي متضمن العلم بما يجب اعتقاده في
ذات الله وصفاته وافعاله فمن كان مصدقا حقيقة كان عالما بهذه الامور كلها وان لم يقدر ان يذكر
الادلة ويحررها فان ذلك ليس شرطا في العلم والخروج عن التقليد فمن لم يكن عالما بها بادلتها
مفصلة ولا مجملة وكان مقلدا محضا لم يكن مصدقا حقيقة فلا يكون ناجيا ولعل الاكثرين الذين
حكم النبي باسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين على اجمالا كما مر في قصة الاعرابي لا من المقلدين
تقليدا محضا المقصـــــد الرابع في ان مرتكب الكبيرة من اهل الصلوة اي من اهل القبلة
مؤمن وقد تقدم بيانه في مسئلة حقيقة الايمان وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن
شبههم ذهب الخوارج الى انه كافر والحسن البصري الى انه منافق والمعتزلة الى انه لا مؤمن ولا كافر
حجة الخوارج وجوه الاول قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون فان كلمة من
عامة في كل من لم يحكم بما انزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدق وايضا فقد علل كفرهم بعدم الحكم
فكل من لم يحكم بما انزل الله كان كافرا والفاسق لم يحكم بما انزل الله قلنا الموصولات لم توضع
للعموم بل هي للجنس تحتمل العموم والخصوص فنقول المراد من لم يحكم بشيء مما انزل الله اصلا ولا شك
في كونه كافرا او نقول المراد بما انزل الله هو التورية بقرينة ما قبله وهو انا انزلنا التورية
الآية وامتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم ان يكونوا كافرين اذا لم يحكموا
بالتورية ونحن نقول بموجبه الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى وهل نجازي الا الكفور فانه
يدل على ان كل من يجازى فهو كافر وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم فيكون كافرا قلنا هو متروك الظاهر لان ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو
متروك قطعا اذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لان الجزاء يعم الثواب والعقاب وايضا ذلك
الحصر متروك لقوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر
كما يدل عليه سياق الآية اعني قوله ذلك جزيناهم بما كفروا فالمعنى وهل نجازي ذلك الجزاء الا
الكفور وصاحب الكبيرة جاز ان يجازى جزاء مغايرا لما يختص بالكافر الثالث قوله تعالى
بعد ايجاب الحج ومن كفر اي لم يحج فان الله غني عن العالمين فقد جعل ترك الحج كفرا قلنا
المراد من جحد وجوبه ولا شك في كفره الرابع قوله تعالى حكاية عن موسى وهرون انا قد
اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى فانه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر
ولا شك ان الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد قلنا هو ايضا متروك الظاهر ومخصوص

للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع انه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى لا يكذبون
الله تعالى وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب الخامس قوله تعالى
فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى فانه يدل على ان كل من يصلى النار
فهو كافر والفاسق اي مرتكب الكبيرة يصليها اي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها قلنا
لعل ذلك نار خاصة يعني ان تنوين في يصليها عائد الى نار يتلظى فلعل سكنها للوحدة النوعية
فيكون نارا مخصوصة لا يصليها الا الكافر السادس قوله تعالى في حق من خفت موازينه الم تكن
آياتي تتلى عليكم فكنتم بها تكذبون وجه سوق الفاسق ممن خفت موازينه لغلبة سيئاته وكل من
خفت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة وكل مكذب كافر قلنا بل ثقلت موازين الفاسق بالايمان
فلا يندرج فيمن خفت موازينه السابع قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فاما الذين
اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم والفاسق ممن وجهه مسود بالمعصية فيكون كافرا قلنا
لا نسلم ان كل فاسق كذلك اي مسود الوجه يوم القيمة فان الآية لا تقتضي ذلك بل هي وارد في بعض
الكفار الذين كفروا بعد ايمانهم لقوله اكفرتم بعد ايمانكم الثامن انه اي مرتكب الكبيرة من اصحاب
المشأمة وقال تعالى والذين كفروا باياتنا هم اصحاب المشأمة فدل على ان كل من كان من اصحاب
المشأمة فهو كافر قلنا هو اي ما ذكرتم من معنى الآية من باب ايهام العكس فانه يدل على ان
كل من كفر كان من اصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كليا كما توهمتم وايضا ينتقض استدلالكم
بهذه الآية بالزاني والسارق المصدقين بما هو من ضروريات الدين فانهما من اصحاب المشأمة
مع عدم تكذيبهما التاسع قوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون فانه يقتضي حصر
المبتدأ في الخبر والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق ح ان كل فاسق كافر
قلنا الحصر الذي ذكرتموه ممنوع كونه مستفادا من الآية لان الكافر هنا كذلك اي فاسق لعدو
ان لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطاري على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقا فيمن كفر بعد ذلك
بل المنحصر فيه الفاسق الكامل العاشر قوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون والفا
ايس من روح الله اي ثوابه قلنا كونه ايسا ممنوع للرجاء الحاصل له بسبب ايمانه الحادي عشر
قوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته مع قوله ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وتقرير ان
الفاسق تدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من تدخل النار فهو مخزي للآية الاولى وكل مخزي
كافر للآية الثانية قلنا المفرد المحلى باللام وهو الخزي ههنا لا عموم له عندنا فيلزم ح انحصار
افراده في الكافر لانحصار افراد الخزي مطلقا فيه الثاني عشر قوله تعالى واما من اوتي كتابه
بشماله فيقول يا ليتني لم اوت كتابيه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم والفاسق لا يؤتى كتابه

ابتداء ح

فلا يلزم انحصار الخزي مطلقا في الكافر لاحتمال ان يكون المراد به حتى تقدم عموم الخزي الكامل ح

بيمينه وهو ظاهر بشماله اذ لا ثالث هناك فيكون كافرا قلنا ذكر قسمين من الناس في ذلك
اليوم اعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى بشماله لا يدل على عدم القسم الثالث اذ يجوز ان
لا يؤتى بعضهم كتابه بايديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم النص بل غاية في ذلك مع ان التخصيص
بالكافر اي سلمنا الانحصار في القسمين قلنا ان قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم لبس عاما لكل
من يؤتى كتابه بشماله لان فساق اهل القبلة يؤمنون بالله اي مصدقون به فلا يندرجون
في قوله انه كان لا يؤمن الثالث عشر الفاسق ظالم على غيره او على نفسه وكل ظالم كافر لقوله تعالى
الا لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون
قلنا يلزم مما ذكرتم تكفير الانبياء حيث اعترفوا بظلمهم فانه قال آدم وحوا ربنا ظلمنا انفسنا
وقال موسى اني ظلمت نفسي وقال يونس اني كنت من الظالمين وحله ان يقال ما ذكر بعد
الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكون كل ظالم الرابع عشر قوله واما الذين فسقوا فمأواهم
النار الآية وتمامها كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار
الذي كنتم به تكذبون فانه يدل على ان كل فاسق كافر قلنا ليس قوله واما الذين فسقوا باقيا
على عمومه الظاهر لانه يقتضي ان كل فاسق مكذب بالنبأ وانه باطل قطعا الخامس عشر قوله تعالى
يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين فثبت بذلك ان كل
مجرم داخل في النار كافر ولا شبهة في ان الفاسق مجرم تدخل النار قلنا قد مر جوابه وهو الآية
متروكة الظاهر والا لزم كون كل مجرم مكذبا بيوم القيامة وهو باطل قطعا السادس عشر قوله
وسيق الذين كفروا وآمنوا اذ يعلم منه ان الانسان اما متق تساق الى الجنة او كافر يساق الى
النار والجواب عنه قد مر مثله وهو ان ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث السابع عشر
قوله عليه السلام من ترك صلوة متعمدا فقد كفر وقوله عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء
يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا الآحاد لا يعارض الاجماع المنعقد قبل حدوث المخالفين الثامن
عشر ولاية لله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله ايمان فعداوته كفر قلنا لا نسلم
عدم الواسطة بين كل ضدين فان السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز ان يكون
بين ولاية الله وعداوته واسطة احتج من زعم انه اي مرتكب الكبيرة منافق بوجهين الاول
نقلي وهو قوله عليه السلام آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا اؤتمن خان
قلنا هو متروك الظاهر لان من وعد غيره وان تحلى عليه خصلة نفيسة ثم اخلفه لم يخرج
بذلك عن الايمان الى النفاق اجماعا وقيل معناه ان هذه الخصال الثلث اذا صارت معا
ملكة لشخص كانت علامة لنفاقه واما بدون كونها ملكة فلا الا ترى ان اخوة يوسف وعدوا

تكفيرهم

تكفيرهم

[illegible]

[illegible]

اي جرلهم وسيق الذين ح

من

اباهم ان يحفظوه فاخلفوا وعقوا ابوهم ثم تحاسدوا وكذبوا في قولهم فاكله الذئب وما كانوا منافقين
اتفاقا على ان العلامة الدالة على شيء قد لا يكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها الثاني
عقلي وهو ان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجحر حية لم تدخل يده فيه فاذا ادعى ذلك ثم ادخل يده فيه
علم انه قائل لا عن اعتقاد فكذا الحال فيمن ارتكب كبيرة قلنا معرة اللحية عاجلة محققة بخلاف عقاب
الذنب لانه آجل وغير محقق اذ يجوز التوبة والعفو فافترقا احتج المعتزلة بوجهين الاول
ان الفاسق ليس مؤمنا لما مر من ان الايمان عبارة عن الطاعات ولا كافرا بالاجماع لانهم اي الصحابة
ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا
يقتلونه ولا يحكمون بردته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع اجماعهم على ان الكافر لا يعامل معه كذلك
وايضا فيلزم من كون الفاسق كافرا بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج اياها بالزنا من
غير لعان وقضاء قاض لانه ان صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا وان كذب فهو كافر بارتكاب
قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين قلنا هو مؤمن وقد مر الكلام فيه في حقيقة
الايمان الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو الى مذهبه وهو ان فسقه معلوم
وفاقا وايمانه مختلف فيه اي الامة مجمعة على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه
مؤمنا او كافرا فيترك المختلف فيه ويؤخذ المتفق عليه قلنا قد تقرر انه مؤمن قطعا ولا اختلاف فيه
ممن قبله من الامة بل قد اجمع قبله على انه اي المكلف اما مؤمن او كافر فالقول بالواسطة خرق
للاجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلا بلا اشتباه. المقصد
الخامس في ان المخالف للحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا جمهور المتكلمين والفقهاء على انه لا يكفر
احد من اهل القبلة فان الشيخ ابا الحسن قال في اول كتاب مقالات الاسلاميين اختلف
المسلمون بعد نبيهم صلى الله عليه وسلم في اشياء ضلل بعضهم بعضا وتبرأ بعضهم عن
بعض فصاروا فرقا متباينين الا ان الاسلام يجمعهم ويعمهم فهذا مذهبه وعليه اكثر اصحابنا
وقد نقل عن الشافعي انه قال لا ارد شهادة احد من اهل الاهواء الا الخطابية فانهم يعتقدون
حل الكذب وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من
اهل القبلة وحكى ابو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره والمعتزلة الذين كانوا قبل
ابي الحسن تحامقوا فكفروا الاصحاب في امور ستأتيك تفصيلها فعارضهم بعضنا بالمثل فكفرهم
في امور اخرى سيطلع عليها وقد كفر المجسمة مخالفوهم من اصحابنا ومن المعتزلة وقال الاستاذ ابو اسحق
كل مخالف يكفرنا فنحن نكفره والا فلا لنا على ما هو المختار عندنا وهو ان لا نكفر احدا من اهل
القبلة ان المسائل التي اختلف فيها اهل القبلة من كون الله عالما بعلم او موجدا لفعل العبد او غير

متحيز

متحيز ولا في جهة ونحوها لكونه مرئيا او لا لم يبحث النبي صلى الله عليه وسلم عن اعتقاد من حكم
باسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم ان صحة دين الاسلام لا يتوقف على معرفة الحق في
تلك المسائل وان الخطأ فيها ليس قادحا في حقيقة الاسلام اذ لو توقفت عليها وكان الخطأ قادحا
في تلك الحقيقة لوجب ان يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجر حديث شيء منها في زمانه عليه السلام
ولا في زمانهم اصلا فان قيل لعله صلى الله عليه وسلم عرف منهم ذلك اي كونهم عالمين بها اجمالا
فلم يبحث عنها لذلك كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وجوب اعتقادهما وما ذلك الا لعلمه بانهم
عالمون على طريق الجملة بانه تعالى عالم قادر فكذا الحال في تلك المسائل قلنا ما ذكرتموه مكابرة
لانا نعلم ان الاعراب الذين جاؤوا اليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بانه تعالى عالم بالعلم لا
بالذات وانه مرئي في الدار الآخرة وانه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وانه قادر على افعال العباد
كلها وانه موجد لها باسرها فالقول بانهم كانوا عالمين بها معلوم فساده بالضرورة فاما العلم و
القدرة فهما مما يتوقف عليه ثبوت نبوته لتوقف دلالة المعجزة عليهما فكان الاعتراف والعلم بها
اي بالنبوة دليلا للعلم بهما ولو اجمالا فلذلك لم يبحث عنهما قال الامام الرازي الاصول التي
يتوقف عليها صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ادلتها على ما يليق باصحاب الجمل ظاهرة فان
من دخل بستانا ورأى ازهارا حادثة بعد ان لم يكن ثم رأى عنقود عنب قد اسود جميع
حباته الا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحر الشمس الى جميع تلك الحبات فانه يضطر
الى العلم بان محدثها فاعل مختار لان دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة
المعجز على صدق المدعي ضرورية ايضا واذا عرفت هذه الاصول امكن العلم بصدق الرسول
ثبت ان اصول الاسلام جلية وان ادلتها جلية واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل
التي اختلف فيها فانها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الاصول بل اكثر ما ورد في
الكتاب والسنة مما يتخيله المبطل معارضا لما يحتج به المحق فيها وكل واحد منهما يدعي ان التاويل
المطابق لمذهبه اولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الاسلام فلا يجوز الاقدام على التكفير
اذ فيه خطر عظيم ولنذكر الآن ما كفر به بعض اهل القبلة ونفصل عنها على سبيل التفصيل وفيه
ابحاث الاول كفرت المعتزلة في امور الاول نفي الصفات لان حقيقة الله ذات موصوفة دائما
بهذه الصفات الكاملة التي هي العلم والقدرة والحيوة ونظايرها فمنكر اي منكر اتصافه بها جاهل
بالله والجاهل بالله كافر قلنا الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس احد من اهل القبلة جاهلا
به كذلك فانهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بانه قديم ازلي عالم قادر خالق للسماوات والارض
والجهل به من بعض الوجوه لا يضر والا لزم تكفير المعتزلة والاشاعرة بعضهم بعضا فيما اختلفوا

بر اي لو كان للجهل بتفاصيل الصفات قادحا في الايمان لكفر بعض الاشاعرة بعضهم فيما اختلفوا
فيه من تفاصيلها وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فانهم اختلفوا مرايضا فيها الثاني من
تلك الامور انكارهم ايجاد الله لفعل العبد وانه كفر اما اولا فلانهم جعلوه غير قادر على فعل
العبد اما على عينه كالجبائية واما على مثله كالبلخي واتباعه واما على القبيح كالنظام وشاعته
وجعلوا العبد غير قادر على فعله تعالى فهو اثبات للشريك كما هو مذهب المجوس حيث اثبتوا الهين
تربطا لا يقدر احدهما على مقدور الآخر واما ثانيا فللاجماع المنعقد من الامة على التضرع والابتهال
الى الله في ان يرزقهم الايمان ويجنبهم عن الكفر وهم ينكرونه لانهم يقولون قد فعل الله من اللطف
ما امكن لوجوبه عليه واما نفس الايمان فليس من فعله تعالى بل من فعل العباد كالكفر فلا فايدة
في ذلك الابتهال المجمع عليه قلنا المجوس لم يكفروا لقولهم ان الله لا يقدر على فعل الشيطان بل كفروا
لغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه
الى الاستعانة بالمليكة وايضا خرق الاجماع مطلقا ليس بكفر بل خرق الاجماع القطعي الذي صار
من ضرورات الدين ان سلمنا ان خرق الاجماع الذي ذكرتم كفر قلنا ذلك الخرق ليس مذهبهم
بل غايته انه لازم مذهبهم ومن يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم انه كافر الثالث قولهم بخلق القرآن
وفي الحديث الصحيح من قال القرآن مخلوق فهو كافر قلنا آحاد فلا يفيد علما او المراد بالمخلوق
هو المختلق اي المفترى قال تعالى وتخلقون افكا واختلقه اي افتراه وهذا كفر بلا خلاف والنزاع في
كونه مخلوقا بمعنى انه حادث الرابع قد اجمع من قبلهم من الامة على ان ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وقد ورد في الحديث ايضا وهم ينكرونه حيث يدعون انه قد يشاء الله شيئا ولا يكون
وقد لا يشاء ويكون قلنا منع الاجماع وعلى تقدير ثبوته يمنع كون مخالفه كافرا كما عرفت الخامس
قولهم المعدوم شيء اي ثابت متقرر في الازل وانه تصريح بمذهب اهل الهيولى سيما القائلين بالاحوال
الذين كانوا قبل ابي هاشم لان ذاته عندهم وجوده يعني ان ما في الاحوال يلزم القول
الشيء عين وجوده فاذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الازل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك
فذوات الممكنات ح موجودة قديمة من غير استناد الى فاعل اصلا وهذا اشنع من القول بوجود
الهيولى القديمة المستندة الى فاعل في الجملة قلنا ما ذكرتم الزام للكفر عليهم بما ذهبوا اليه والالزام
الالزام غير الالتزام واللزوم غير القول به كما مر عن قريب السادس انكارهم الرؤية وقد دل القرآن
على ان منكرها كافر قال تعالى بل هم بلقاء ربهم كافرون قلنا اللقاء حقيقة في الاتصال و
الوصول الى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين انه في الآية مجاز فلعل المراد لقاء
ثواب الله لا رؤيته فان المفسرين كلهم قالوا المراد به الوصول الى دار الثواب الثاني من تلك

الابحاث

الابحاث تكفير المعتزلة الاصحاب بامور الاول انكار كون العبد فاعلا لفعله لانه يسد باب
اثبات الصانع اذ طريقه قياس الغايب على الشاهد اي الطريق الى احتياج العالم في حدوثه
الى الفاعل هو قياسه على حاجة افعالنا في حدوثها الينا فاذا لم يحتج هي في حدوثها الينا
لم يمكن القياس فالقول به سد لباب اثبات صانع العالم وهو كفر قلنا ليس الطريق الى احتياج
العالم في حدوثه الى الصانع منحصرا في القياس المذكور اذ قد تقدم لنا في اثبات الصانع وجوه
خمسة لا يحتاج فيها الى هذا القياس الثاني من تلك الامور نسبة فعل العبد الى الله تعالى لانه
يلزمه كونه فاعلا للقبايح فجاز ح اظهار المعجز على يد الكاذب اذ غايته انه فعل قبيح وقد جوزتم
صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجز دلالة على صدق النبي وجاز ايضا الكذب عليه سبحانه
فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه ابطال الشرايع الكلية قلنا قد اجبنا عنه
بما مر من ان لا قبيح بالنسبة اليه تعالى بل الافعال كلها حسن صدورها عنه ومن ان اظهار
المعجز على يد الكاذب ~~وان الكاذب~~ وان كان ممكنا صدوره عنه عقلا الا انه معلوم انتفاؤه
عادة كساير العاديات الى آخر ما مر في البحث عن كيفية دلالة المعجزة الثالث اثبات
الصفات قول بقدماء متعددة وقد كفروا النصارى للقول بقدماء ثلثة فكيف الستة او
السبعة قلنا قد مر جوابه في بحث العدم واشير اليه في مباحث الصفات الرابع قولهم
القرآن قديم فانه يقتضي قدم كون المسموع قرانا بحدوثه قطعا اذ هو مركب مما لا يجتمع في الوجود
معا بل يتعدم المتقدم عند وجود المتاخر قلنا ما ذكرتم مشترك الالزام لان الحروف والاصوات
التي تكلم بها الله تعالى على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف واصوات اخر فما يسمعه ليس
كلام الله فيلزمكم الكفر ايضا ولا مخلص لكم الا ان تقولوا انا نسميه وان لم يكن كلامه حقيقة
خطابه كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا ايضا الثالث من ابحاث
التكفير قد كفروا المجسمة لوجوه الاول ان المجسم جاهل به وقد مر جوابه وهو ان الجاهل بالله من
بعض الوجوه لا يضر الثاني انه عابد لغير الله فيكون كافرا كعابد الصنم قلنا ليس المجسم عابدا
لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع
على تاويل ولم يأوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فانه عابد لغير الله حقيقة الثالث لقد كفر
الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم وما ذلك الكفر الا انهم جعلوا غير الله الها فيلزم الشرك
وهو لازم المجسمة لذلك لانهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله الها قلنا ما ذكرتموه ممنوع والمستند ما
تقدم من انه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل الله الها حتى يكون مشركا الرابع من تلك الابحاث
قد كفر الروافض والخوارج بوجوه الاول ان القدح في اكابر الصحابة الذين شهد لهم القرآن و

الاحاديث الصحيحة بالبركة والايمان تكذيب للقرآن والرسول حيث اثنى عليهم وعظمهم فيكون كفرا قلنا لا ثناء في القرآن على واحد من الصحابة بخصوصه وهؤلاء اعتقدوا ان من قدحوا فيه ليس داخلا في الثناء العام الوارد فيه واليه اشار بقوله ولا هم داخلون فيه عندهم فلا يكون قدحهم تكذيبا واما الاحاديث الواردة في تزكية بعض معين من الصحابة والشهادة لهم فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بانكارها او نقول ذلك الثناء عليهم وتلك الشهادة لهم مقيدان بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم فلا يلزم تكذيبهم للرسول الثاني في الاجماع منعقد من الامة على تكفير من كفر عظماء الصحابة وكل واحد من الفريقين يكفر بعض تلك العظماء فيكون كافرا قلنا هؤلاء اي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة لا يسلم كونهم من اكابر الصحابة وعظمائهم فلا يلزم كفره الثالث قوله عليه السلام من قال لاخيه المسلم يا كافر فقد باء به اي بالكفر احدهما قلنا آحاد وقد اجمعت الامة على ان انكار الآحاد ليس كفرا ومع ذلك نقول المراد مع اعتقاد انه مسلم فان من ظن بمسلم انه يهودي او نصراني فقال له يا كافر لم يكن ذلك كفرا بالاجماع واعلم ان عدم تكفير اهل القبلة موافق لكلام الشيخ الاشعري والفقهاء كما مر لكنا اذا فتشنا عقائد فرق الاسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعا كالعقائد الراجعة الى وجود اله غير الله سبحانه وتعالى او الى حلوله في بعض اشخاص الناس او الى انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم او الى ذمه او الى استباحة المحرمات واسقاط الواجبات الشرعية واليه الاشارة بقوله وسنورد لهذا الذي ذكرناه في المقصد الخامس كيفيتها اذا فصلنا الفرق الاسلامية وبينا عقائدهم في ذيل هذا الكتاب والله الموفق لتحقيق الحق المرصد الرابع في الامامة ومباحثها ليست من اصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام عندنا واجب على الامة سمعا وانما ذكرناها في علم الكلام تأسيا بمن قبلنا اذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في اواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد المقصد الاول في وجوب نصب الامام ولا بد من تعريفها اولا قال قوم من اصحابنا الامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا لشخص من الاشخاص فقيد العموم احتراز عن القاضي والرئيس وغيرهما والقيد الاخير احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام عند فسقه فان الكلام ليس شخصا واحدا ونقض هذا التعريف بالنبوة والاولى ان يقال هي خلافة الرسول في اقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الامة وبهذا القيد الاخير يخرج من ينصبه الامام في ناحية كالقاضي مثلا ويخرج المجتهد اذ لا يجب اتباعه على الامة كافة بل على من قلده خاصة ويخرج الآمر بالمعروف ايضا واذا عرفت هذا فنقول قد اختلفوا

في

في ان نصب الامام واجب اولا واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما اشار اليه بقوله نصب الامام عندنا واجب علينا سمعا وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلا وقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين من المعتزلة بل عقلا وسمعا معا وقالت الامامية والاسماعيلية لا يجب نصب الامام علينا بل على الله سبحانه الا ان الامامية اوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية اوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته على ما مر من انه لا بد عندهم في معرفة تعالى من معلم وقالت الخوارج لا يجب نصب الامام اصلا بل هو من الجائزات ومنهم من فصل فقال بعضهم كهشام الفوطي واتباعه يجب عند الامن دون الفتنة وقال قوم كابي بكر الاصم واتباعه بالعكس اي يجب عند الفتنة دون الامن لنا في اثبات مذهبنا ان نقول اما عدم وجوبه على الله اصلا وعدم وجوبه علينا عقلا فقد مر لما بينا من انه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك واما وجوبه علينا سمعا فلوجهين الاول انه تواتر اجماع المسلمين في الصدر الاول بعد وفاة النبي عليه السلام على امتناع خلو الوقت عن خليفة وامام حتى قال ابو بكر رضي الله عنه في خطبته المشهورة حين وفاته عليه السلام الا ان محمدا قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله ولم يقل احد لا حاجة الى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا ننظر في هذا الامر وبكروا الى سقيفة بني ساعدة وتركوا له اهم الاشياء وهو دفن رسول الله عليه السلام واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق ولم يزل الناس بعدهم على ذلك في كل عصر الى زماننا هذا من نصب امام متبع اي لم يزل الناس على نصب امام متبع في كل عصر فان قيل لا بد للاجماع المذكور من مستند كما علم في موضعه ولو كان لنقل ذلك المستند نقلا متواترا لتوفر الدواعي اليه قلنا استغني عن نقله بالاجماع فلم يتوفر الدواعي او نقول كان مستنده من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الاحوال التي لا يمكن معرفتها الا بالمشاهدة والعيان لمن كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الثاني من الوجهين ان فيه اي في نصب الامام دفع ضرر مظنون وانه اي دفع الضرر المظنون واجب على العباد اذا قدروا عليه اجماعا بيانه اي بيان ان في نصب الامام دفع ذلك الضرر انا نعلم علما يقارب الضروري ان مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات واظهار شعار الشرع في الاعياد والجمعات انما هو مصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا وذلك المقصود لا يتم الا بامام يكون من قبل الشارع يرجعون اليه فيما يعن لهم فانهم مع اختلاف الاهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك الى التنازع والتواثب وربما ادى الى هلاكهم جميعا ويشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة الى

نصب آخر بحيث لو نادى لعطلت المعايش وصار كل احد مشغولا بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي الى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين واعظم مقاصد الدين في الايجاب السمعي فان قيل على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه اضرار ايضا وانه ينتفي بقوله عليه السلم لا ضرر ولا اضرار في الاسلام وبيانه اي بيان ان فيه اضرارا من ثلثة اوجه الاول تولية الانسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدي اليه وفيما لا يهتدي اضرار به لا محالة الثاني انه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة في ما سلف من الاعصار فيفضي الى الاختلاف والفتنة وهو اضرار بالناس الثالث انه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فتصور منه الكفر والفسوق فان لم يعزل ضر بالامة بكفره وفسقه وان عزل ادى الى الفتنة اذ يحتاج في عزله الى محاربته قلنا الاضرار اللازم من توليته اي ترك نصبه اكثر بكثير من الاضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا الاول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على اشغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم واديانهم فلا حاجة بهم الى نصب من يتحكم عليهم فيما يستطيعون به ويدل عليه اي على ما ذكرناه من عدم الحاجة اليه انتظام احوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان الثاني الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية اليه في كل ما يعن لهم من الامور الدنيوية عادة فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجبا بل جائزا الثالث للامامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فان اقاموا اي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره وان لم يقيموا الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الامام يستلزم احد الامرين الممتنعين فيكون ممتنعا والجواب عن الاول انه وان كان ممكنا عقلا ممتنع عادة لما نرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والاسود الضارية لا يبقي بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ولا فرض فقد اختل امرهم في دنياهم ودينهم وليس تشوقهم اي تطلعهم الى العلم موجب دينهم غالبا فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل ما يزع السلطان اي يكف اكثر مما يزع القرآن وقيل ايضا السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان والجواب عن الثاني لا نم ان الانتفاع بالامام انما يكون بالوصول اليه فقط بل يكون ايضا بوصول احكامه وسياسته اليهم وبنصب من يرجعون اليه وعن الثالث ان تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الامامة ليس تركا للواجب اذ لا وجوب عليهم على ذلك

النقدير

التقدير انما الوجوب اذا وجد الجامع لشرايطها فلا محذور في ذلك الترك ثم قال الموجبون لنصب الامام على الامام عقلا ان اصل دفع المضرة واجب بحكم العقل قطعا فكذلك المضرة المظنونة يجب دفعها عقلا وذلك لان الجزئيات المظنونة المندرجة تحت اصل قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعا مثل ان نعرف ان كل مسموم يجب اجتنابه ثم نظن ان هذا الطعام مسموم فان العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه وكذا من علم ان الحايط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن بان هذا الحايط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب ان لا يقف تحته والجواب منع حكم العقل بالوجوب واخواته بل هي لا يثبت الا من الشرع احتج الموجب لنصب الامام على الله بانه لطف لكون العبد معه اقرب من الطاعة وابعد عن المعصية واللطف واجب عليه تعالى والجواب بعد منع وجوب اللطف ان اللطف الذي ذكرتموه انما يحصل بامام ظاهر قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه يدعو الناس الى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي باقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وانتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الامام المعصوم المختفي ليس بلطف اذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس الى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطف لا توجبونه عليه والا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركا للواجب وهو قح حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقا ان نصبه يثير الفتنة لان الاهواء مختلفة فيدعي كل قوم امامة شخص وصلوحه لها دون الآخر فيقع التشاجر والتناحر والتجربة شاهدة بذلك فهم ان اختار الائمة نصب امير او رئيس يتقلد امورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير ان يلحقهم بتركه حرج في الشرع وانت خبير بان هذه الحجة على عدم جواز نصب الامام ادل منها على عدم وجوبه والجواب انه ان لم يقع اختلاف في نصبه فذاك وان وقع يجب علينا تقديم الاعلم فان تساويا فالاورع فان تساويا فالاسن وبذلك يندفع الفتنة والتخالف واما الفارقون اي المتفصلون منهم فقالوا انه هو اي نصب الامام حال الفتنة يزيدها اذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب واما في حال العدل والامن فيجب نصبه اذ هو اقرب الى اظهار شعاير الاسلام وقالوا تارة هو حال الامن والانصاف بين الناس لا حاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن واعلم ان عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب اولا يدل على ان القايل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالف لظاهر عبارة الابكار والنهاية المقصد الثاني في شروط الامامة الجمهور على ان اهل الامامة ومستحقها من هو مجتهد في الاصول والفروع ليقوم بامور الدين متمكنا من اقامة الحجج وحل الشبه في العقايد الدينية مستقلا بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع نصا واستنباطا لان اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل الحكومات

يشتغلون

ويتنصف
المختفي

ورفع المحاصرات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط ذو رأي وبصارة بتدبير الحروب والسلم وترتيب
الجيوش وحفظ الثغور ليقوم بامور الملك شجاع قوي القلب ليقوى على الذب عن الحوزة والحفظ
لبيضة الاسلام بالثبات في المعارك كما روي انه عليه السلم وقف بعد انهزام المسلمين في الصف
قائلا انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب ولا يهوله ايضا اقامة الحدود وضرب الرقاب وقيل
لا يشترط في الامامة هذه الصفات الثلث لانها لا توجد الآن مجتمعة واذا لم توجد كذلك فاما
ان يجب نصب فاقدها فيكون اشتراطها عبثا لتحقق الامامة بدونها او يجب نصب واجدها
فيكون تكليفا بما لا يطاق او لا يجب لا هذا ولا ذاك وح يكون اشتراطها مستلزما للمفاسد التي
يمكن دفعها بنصب فاقدها فلا يكون هذه الاوصاف معتبرة فيها نعم يجب ان يكون عدلا في
الظاهر لئلا يجور فان الفاسق ربما يصرف الاموال في اغراض نفسه فيضيع الحقوق عاقلا ليصلح
للتصرفات الشرعية والملكية بالغا لقصور عقل الصبي ذكرا اذ النساء ناقصات عقل ودين حرا
لئلا يشغله خدمة السيد عن وظائف الامامة ولئلا يحتقر فيعصى فان الاحرار يستحقرون العبيد
ويستنكفون عن طاعتهم فهذه الصفات الثماني او الخمس شروط معتبرة في الامامة بالاجماع وفيه
على الاول اشارة الى ان القول بعدم اشتراط الثلث الاول مما لا يلتفت اليه وما يتمسك به فيه
مردود بانا نختار عدم الوجوب مطلقا لكن للامة ان ينصبوا فاقدها دفعا للمفاسد التي
تندفع بنصبه وههنا صفات اخرى في اشتراطها خلاف الاولى ان يكون قرشيا اشترطه
الاشاعرة والجبائيان ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة لنا قوله عليه السلم الائمة من قريش ثم
ان الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث فان ابا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الانصار
حين نازعوا في الامامة بمحضر الصحابة فقبلوه وقد اجمعوا عليه فصار دليلا قطعيا يفيد اليقين
باشتراط القرشية احتجوا اي المانعون من اشتراطها بقوله عليه السلم السمع والطاعة ولو عبدا
حبشيا فانه يدل على ان الامام قد لا يكون قرشيا قلنا ذلك الحديث فيمن امره الامام اي جعله
اميرا على سرية او غيرها كناحية وجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الاجماع او نقول
هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه انه لا يجوز كون الامام عبدا اجماعا الثانية من تلك
الصفات ان يكون هاشميا شرطه الشيعة الثالثة ان يكون عالما بجميع مسائل الدين اصولها و
فروعها بالفعل لا بالقوة وقد شرطه الامامية الرابعة ظهور المعجز على يديه اذ به يعلم صدقه في
دعوى الامامة والعصمة وبه قال الغلاة ويبطل هذه الثلثة ان اشتراطها في الامامة انما ذكر عن
قريب عن خلافة ابي بكر وكونه اماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الاوصاف فان كونه
هاشميا ممتنع والاخيرين لا يجبان له اجماعا الخامسة ان يكون معصوما شرطها الامامية والاسماعيلية

ويبطله

ويبطله ان ابا بكر لا يجب عصمته اتفاقا مع ثبوت امامته احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين
الاول ان الحاجة الى الامام اما للتعليم اي ليتعلم الناس المعارف الالهية كما ذهبت اليه
الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لم يفد تعليم الدين اذ يجوز ح خطاؤه فيما علم واما لجواز
الخطاء على غيره في الاحكام كما ذهبت اليه الامامية فلو جاز الخطاء عليه ايضا لم يحصل الغرض
منه بل احتاج الى امام آخر ويتسلسل الجواب منع كون الحاجة اليه لاحدهما بل لما تقدم
من دفع الضرر المظنون الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في
جواب ابراهيم حين طلب الامامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة الجواب
لا نم ان الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة و
الاصلاح المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة فان مجرد صلوحه للامامة وجمعه
لشرائطها لا يصير اماما بل لا بد في ذلك من امر آخر وانها تثبت بالنص من الرسول ومن
الامام السابق بالاجماع وتثبت ايضا ببيعة اهل الحل والعقد عند اهل السنة والجماعة و
المعتزلة والصالحية من الزيدية خلافا للشيعة اي لاكثرهم فانهم قالوا لا طريق الا النص
لنا ثبوت امامة ابي بكر بالبيعة كما سيأتي احتجوا انعقادها بالبيعة بوجوه الاول
الامامة نيابة عن الله والرسول فلا تثبت بقول الغير الذي هو اهل البيعة اذ لو ثبت بقوله
لكان الامام خليفة عنه لا عن الله ورسوله قلنا ذلك اي اختيار اهل البيعة للامام
دليل لنا بان الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها اي بتلك النيابة كعلامات سائر الاحكام
وتلخيصه ان البيعة ليست عندنا مثبتة للامامة حتى يتم ما ذكرتم بل هي علامة مظهرة لها
كالاقيسة والاجماعات الدالة على الاحكام الشرعية الثاني لا تصرف لاهل البيعة في غيرهم
فلا يصير فعلهم واختيارهم حجة على من عداهم بمعنى انهم لا يملكون التصرف بانفسهم في امور
المسلمين ومن كان كذلك كيف تملك عليهم شخصا آخر متصرفا فيهم قلنا لما كان فعلهم
وبيعتهم امارة منصوبة من جهة الله ورسوله دالة على حكمهما بامامة من بويع سقط هذا الكلام
اذ يصير بيعتهم ح حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها وايضا فينتقض ما ذكرتموه بالشاهد
والحاكم اذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله الذي يجب اتباعه وانا
كما لا تصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه يريد ان الشاهد ليس له ان يتصرف في المدعى
عليه ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه
ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك الثالث ان القضاء وكذا الحسبة امر جزئي ولا ينعقد
بالبيعة فكيف ينعقد بها الامامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة قلنا لا نم عدم انعقادها

المقصد الثالث فيما يثبت به الامامة

القضاء او للحسبة بالبيعة للخلافة وان سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الامام لامكان الرجوع اليه في هذا المهم واما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المظنونة ودرءا للمفاسد المتوقعة دونه اي دون القضاء الرابع ثبوت الامامة بالبيعة يودي الى الفتنة اذ ربما بايع اقوام على ايمة في بلد واحد او بلاد متعددة ويدعي كل قوم منهم ان الامام الذي اختاره اولى من غيره فيودي ذلك الى الفتنة وتعود نقضه ضررا وجوابه ما مر من ان الضرر اللازم من ترك الكثير بكثير من الضرر اللازم من نصب واذا تعارضا وجب دفع اعظمها الخامس وهو عمدتهم في اثبات مطلبهم ان العصمة والعلم بجميع مسايل الدين على التفصيل بحيث يكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج الى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الامامة ولا يعلمها اهل البيعة فلا تثبت الامامة ببيعتهم وقد مر جوابهما اي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو ان البيعة امارة دالة على حكم الله ورسوله بامامة صاحب البيعة واذا ثبت حصول الامامة بالاختيار والبيعة فان ذلك الحصول لا يفتقر الى الاجماع من جميع اهل الحل والعقد اذ لم يقم عليه اي على هذا الافتقار دليل من العقل او السمع بل الواحد والاثنان من اهل الحل والعقد كاف في ثبوت الامامة ووجوب اتباع الامام على اهل الاسلام وذلك لعلمنا ان الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على امور الشرع كما هو حقها اكتفوا في عقد الامامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لابي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من اهل الحل والعقد فضلا عن اجماع الامة من علماء امصار الاسلام ومجتهدي جميع اقطارها هذا كما مضى ولم ينكر عليهم احد وعليه اي على الاكتفاء بالواحد والاثنين في عقد الامامة انطوت الاعصار بعدهم الى وقتنا هذا وقال بعض الاصحاب يجب كون ذلك العقد من واحد واثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الامامة له سرا قبل من عقد له جهرا فانه لو لم يشترط البينة العادلة لوجبت المخاصمة بالعقد سرا واذا اشترطت اندفعت لان ذلك العقد غير صحيح وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من المسايل الاجتهادية فيجتهد فيها ويعمل بما يودي الاجتهاد اليه ثم اذا اتفق التعدد في بلد او بلاد يتفحص عن المتقدم فامضي ولو امر الآخر فهو من البغاة فيجب ان يقاتل حتى يفيء الى امر الله فان لم يكن هناك متقدم او كان ولم يعلم بعينه وجب ابطال الجميع واستيناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لامامين في صقع اي جانب متقارب الاقطار لادايه الى وقوع الفتنة واختلال النظام

اما في متسعها اي اما العقد لامامين في صقع متسع الاقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد ولو قوع الخلاف وللامة خلع الامام وعزله لسبب يوجبه مثل ان يوجد منه ما يوجب اختلال احوال المسلمين وانتكاس امور الدين كما كان لهم نصبه واقامته لانتظامها واعلائها وان ادى خلعه الى الفتنة احتمل ادنى المضرتين قالت الجارودية من الزيدية الامامة شورى في اولاد الحسن والحسين فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا الى الحق وكان عالما بامور الدين شجاعا فهو امام يجب مطاوعته فلذلك جوزوا تعدد الايمة في صقع متقارب الاقطار وهو خلاف الاجماع المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك ايضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الامامة قال الامام الرازي اتفقت الامة على انه لا تثبت الامامة الا باحد امور ثلثة النص والاختيار والدعوة وهي ان يباين الظلمة من هو اهل الامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس الى اتباعه ولا نزاع لاحد في ان النص طريق الى امامة المنصوص عليه واما الطريقان الآخران فنفاهما الامامية واتفق اصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من الزيدية الى ان الاختيار طريق اليها ايضا وذهب ساير الزيدية الى ان الدعوة ايضا طريق اليها ولم يوافقهم على ذلك سوي الجبائي المقصد الرابع في الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عندنا ابو بكر وعند الشيعة علي لنا وجهان الاول ان طريقه اما النص او الاجماع بالبيعة اما النص فلم يوجد لما سياتي واما الاجماع فلم يوجد على غير ابي بكر اتفاقا من الامة الثاني ان الاجماع منعقد على حقية امامة احد الثلثة ابي بكر وعلي والعباس ثم انهما لم ينازعا ابا بكر ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لان العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولان ترك المنازعة مع امكانها مخل بالعصمة اذ هو معصية كبيرة توجب انثلام العصمة وانتم توجبونها في الامام وتجعلونها شرطا لصحة امامته لا يقال لا نم الامكان اي امكان منازعتهما ابا بكر لانا نقول علي في غاية الشجاعة والتصلب في الامور الدينية وفاطمة مع علو منصبها زوجته والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولداه والعباس مع علو منصبه معه فانه روي انه قال لعلي امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل انه سل السيف وقال لا ارضى بخلافة ابي بكر وقال ابو سفيان ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيمي والله لاملان الوادي خيلا ورجلا وكرهت الانصار خلافة ابي بكر فقالوا منا امير ومنكم امير فدفعهم بما تواتر من قوله عليه السلم الايمة من قريش ولو كان على امامة علي نص جلي كما ادعته الشيعة لاظهروه قطعا ولما مكنهم المنازعة جزما وكيف لا وابو بكر عندهم اي عند الشيعة شيخ ضعيف جبان لا مال له ولا

ابو بكر

...لكمة فيه أن الأنبياء لو كانوا موروثين لظن أن لهم رغبة في الدنيا لوراثتهم وتنفر
... عنهم أو لا حتى لا أن يتمنى موتهم بعض ورثتهم فيهلكون ...

حال. ولا نسلّم أن مقصوداً امتناع المنازعة معه وكلام الشيعة في إثبات إمامة علي يدور
على أمور أحدها أن الإمام يجب أن يكون معصوماً كما مرّ وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً و
كذا العباس فتعيّنت إمامة علي والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدم
ثانيها البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً والجواب
ما مرّ من أن البيعة طريق صحيح لإثبات الإمامة ثالثها أن علياً أفضل الخلائق بعد رسول الله
ولا يجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل وسيأتي ذلك مفصلاً وجواباً رابعها نفي أهلية
الإمامة عن أبي بكر لوجوه. الأول أنه كان ظالماً وقال لا ينال عهدي الظالمين بيان كونه ظالماً
أنه كان كافراً قبل البعثة وقد قال تعالى والكافرون هم الظالمون بحصر الظلم الكامل في
الكافر وأيضاً منع أبو بكر فاطمة إرثها فدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي عليه السلام ومات
[illegible] وقد كانت فاطمة مستحقة لنصفها لأنه قال تعالى وإن كانت واحدة فلها النصف و
أيضاً فاطمة معصومة لقوله تعالى إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت في معرض
الامتنان والتعظيم وجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم
ولقوله عليه السلام فاطمة بضعة مني وأنه عليه السلام معصوم فكذا بضعته فيكون فاطمة صادقة
في دعواها الإرث لأن الكذب عمداً رجس ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه قلنا شرائط
الإمامة ما تقدم وكان أبو بكر مستجمعاً لها يدل عليه كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالماً
قولهم كان كافراً قبل البعثة تقدم الكلام فيه حيث قلنا الظالم من ارتكب معصية تسقط
العدالة بلا توبة وإصلاح فمن آمن بعد الكفر وأصلح حاله لا يكون ظالماً قولهم خالف الآية
في منع الإرث قلنا لمعارضتها بقوله عليه السلام نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة
وإن قيل لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على
الآية قلنا حجية خبر الواحد والترجيح فلا حاجة بنا إليه هنا لأنه رضي الله عنه كان حاكماً بما سمعه من
رسول الله فلا اشتباه عنده في سنده وعلم أيضاً دلالته على ما حمله عليه من المعنى لانتفاء الاحتمالات
التي يمكن تطرقها إليه بقرينة الحال فصار عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب
الإرث قولهم فاطمة معصومة قلنا ممنوع لأن أهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك
فإنه نقل بإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب
الله عنهم الرجس ليمحص الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعلياً والحسن و
الحسين وجعفراً وأزواج محمد وأقرباءه ولم يكونوا معصومين بالاتفاق وقوله عليه السلام بضعة
مني مجاز لا حقيقة فلا يلزم عصمتها وأيضاً عصمة النبي تقدم ما فيه ولا يجب أيضاً مساواة البعض
عليه السلام

بضعة

للجملة في جميع الأحكام فلعل المراد أنها كبضعة مني فيما يرجع إلى الخير والشفقة فإن قيل ادعت
فاطمة أنه عليه السلام نحلها أي أعطاها فدكاً نحلة وعطية وشهد عليه علي والحسن والحسين وأم كلثوم
والصحيح أم أيمن وهي امرأة أعتقها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاضنة أولاده فزوجها
من زيد فولدت له أسامة فرد أبو بكر شهادتهم فيكون ظالماً قلنا أما الحسن والحسين فللفرعية
لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم وأيضاً هما كانا صغيرين في
ذلك الوقت وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة وهو رجلان أو رجل وامرأتان ولعله
أي أبا بكر لم ير الحكم بشاهد ويمين لأنه مذهب كثير من العلماء وأيضاً قد ذهب بعضهم إلى أن
شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة الثاني من الوجوه الدالة على نفي أهليته للإمامة أنه لم يولّه
النبي عليه السلام شيئاً من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير
في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة البراءة على أهلها في موسم الحج عزله عنها بإتباعه
علياً وقال لا يبلّغ عني إلا رجل مني ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك فأنى يكون أهلاً للإمامة العظمى
والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة قلنا لا نسلم أنه لم يولّه شيئاً بل أمّره على الحجيج سنة تسع من
الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان وأمره بالصلاة بالناس في مرضه الذي توفي فيه
وأما إتباعه علياً في تلك السنة بعد خروجه من المدينة لأن عادة العرب في أخذ العهود و
نبذها أن يتولاه الرجل بنفسه أو واحد من بني عمه ولم يعزله عما ولاه من إمرة الحجيج وقولهم عزله
عن الصلاة كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات الصحيحة متعاضدة على ذلك فقد روي عن
ابن عباس أنه قال لم يصل النبي خلف أحد من أمته إلا خلف أبي بكر وصلى خلف عبد الرحمن
ابن عوف في سفر ركعة واحدة وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه أنه قال لما ثقل النبي
صلى الله عليه وسلم عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس وربما خرج النبي
عليه السلام بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه ولم يصل خلف أحد غيره إلا أنه صلى خلف
عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان
يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوف في الصلاة فكشف النبي صلى الله
عليه وسلم ستر الحجرة ينظر إلينا وهو قائم كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسم يضحك فهممنا أن نفتتن
من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن أن النبي خارج إلى الصلاة فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم
وأرخى الستر وتوفي في يومه وفي رواية فأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات وأما ما روى البخاري
بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان
يصلي بهم قال عروة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم من نفسه خفة فخرج إلى المحراب فكان

ابو بكر يصلي بصلوة رسول الله والناس يصلون بصلوة ابي بكر اي بتكبيره وهو انما كان في
وقت آخر الثالث من تلك الوجوه شرط الامام ان يكون اعلم الامة بل عالما بجميع الاحكام ثم
ولم يكن ابو بكر كذلك لانه احرق لجاءة السارق بالنار وكان يقول انا مسلم وقطع يسار السارق
وهو خلاف الشرع وقال لجدة سألته عن ميراثها لا اجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئا
ارجعي حتى اسأل الناس فاخبر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل لها السدس قلنا الاصل
وهو كون الامام عالما بجميع الاحكام ممنوع وانما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الاحكام
عتيدة اي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد الى نظر وتامل وانه اي ابا بكر مجتهد اذ ما من
مسئلة في الغالب الاول فيه قول مشهور عند اهل العلم واحراق لجاءة انما كان لاجتهاده وعدم
قبول توبته لانه زنديق ولا يقبل توبة الزنديق في الاصح واما قطع اليسار فلعله من غلط الجلاد
او رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو راى الاكثر من العلماء ووقوفه في مسئلة الجدة ورجوعه
الى الصحابة في ذلك لانه غير بدع من المجتهد البحث عن مداركِ الاحكام الرابع من الوجوه
النافية لصلوحه للامامة عمر مع انه حميمه وناصره ولي العهد اي عهد الامامة من قبل قد ذمه
حيث شنع الى عبد الرحمن بن ابي بكر في الحطيئة الشاعر فقال دويبة سوء خير من ابيه
وانكر عمر عليه اي على ابي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم طمعا
في امرأته لجمالها ولذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فاشار عليه عمر بقتله قصاصا فقال
ابو بكر لا اغمد سيفا شهره الله على الكفار وقال عمر مخاطبا لخالد لان وليت الامر لاقيدنك
به وقال عمر في ذمه ايضا ان بيعة ابي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه
قلنا نسب الذم اليه من الاكاذيب الباردة فان عمر مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه
هو اعقل من ان يخدع واورع من ان يخدع وقد كان امامته بعهد ابي بكر اليه والقدح في
ابي بكر قدح في امامته كيف يتصور منه ذلك واما ان قتل خالد اي عدم قتله من انكار
المجتهدين بعضهم على بعض فيما ادى اليه اجتهاده فانه نقل ان خالدا انما قتل مالكا لانه
ارتد ورد على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاطب خالدا بانه
مات صاحبك فعلم خالد بقصده انه ليس صاحبا له فتيقن ردته واما تزوجه امرأته فلعلها كانت
مطلقة قد انقضت عدتها الا انها كانت محبوسة عنده واما قوله في بيعة ابي بكر فمعناه ان
الاقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمن
عليه احد على اني اقدمت عليه فسلمت وتيسر الامر بلا تبعة ثم انك خبير بان امثال هذه
الوجوه التي تمسكوا بها على استفاء صلاحيته للامامة لا تعارض الاجماع على امامته المستلزم

للاجماع

للاجماع على اهليته وخامسها اي خامس الامور التي عليها مدار كلامهم في اثبات امامة علي ادعاء
النص على امامته على اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فقالوا لحن نعلم قطعا ويقينا وجود النص جلي
وان لم يبلغنا بعينه لوجهين الاول ان عادة الرسول تقتضي باستخلافه على الامة عند غيبته عنهم
في حال حيوته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات لا يخل بذلك البتة ولا يترك اهل
البلد فوضى اي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز ان يخليها عند الغيبة الكبرى التي لا
رجوع بعدها بلا امام يقتدون به ويرجعون اليه في مصالحهم وايضا شفقته على الامة معلومة
مكشوفة لا سترة بها حتى قال انما انا لكم مثل الوالد لولده وعلمهم في امر خسيس كقضاء الحاجة دقائق
آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشا ومعادا ومن البين انه لا نص في حق ابي بكر
والعباس فتعين ان يكون في حق علي الجواب انه لما علم النبي عليه السلام لم ينص على كثير من
الاحكام الشرعية بل وكلها الى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين واعلام الشرع ثم عدم النص
الجلي معلوم قطعا لانه لو وجد لتواتر ولم يمكن سترة عادة اذ هو مما يتوفر الدواعي الى نقله وايضا
لو وجد نص جلي على امامة علي لمنع به غيره عن الامامة كما منع ابو بكر الانصار بقوله عليه السلام الائمة
من قريش مع كونه خبر واحد فاطاعوه وتركوا الامامة لاجله فكيف يتصور ان يوجد نص جلي
متواتر في علي وهم قوم لا يعصون خبر الواحد في ترك الامامة وشانهم في الصلابة في
الدين ما يشهد له بذلهم الاموال والانفس ومهاجرتهم الاهل والوطن وقتلهم الاولاد والآباء
والاقارب في نصرة الدين ثم لا يحتج علي عليهم بذلك النص الجلي بل ولا يقول احد منهم عند
طول النزاع في امر الامامة ما بالكم تتنازعون فيها والنص قد عين فلانا لها ولو زعم زاعم انه
اي عليا فعل ذلك فلم يقبلوا كان ذلك الزاعم مباهتا منكرا للضرورة فلا نلتفت اليه
ولا نبالي بشانه واما تفصيلا فالكتاب والسنة اما الكتاب فمن وجهين الاول قوله تعالى
واولو الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والآية عامة في الامور كلها لصحة الاستثناء
اذ يجوز ان يقال اولى الا في كذا ومنها اي ومن الامور التي يعمها الآية الامامة والخلافة وعلي
من اولي الارحام دون ابي بكر والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارضة بصحة التقسيم اذ
يجوز ان يقال هذه الاولوية اما من جهة الخلافة او الارث او العطف والشفقة الى غير ذلك
من المحتملات فلا يكون عامة لان العام يتناول جميع جزئياته لا احدها فقط وتحرير انها
مطلقة فاذا استثنى كان تقدير الكلام اولى من كل الوجوه الا كذا باقية على اطلاقها الثاني
قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون والولي اما المتصرف اي الاولى والاحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة واما المحب والناصر

ان الصحابة يقومون بذلك
التعيين ولا يخلون به
فيحصل ذلك لعدم الحاجة
كما انه عليه السلام صح

مطلقا للاشتراك في لفظ الولي وايضا لم يعهد له في اللغة معنى ثالث والناصر غير مراد في هذه
الآية لعموم النصرة والمحبة في حق كل المومنين قال تعالى والمومنون والمومنات بعضهم اولياء
بعض اي بعضهم محبّ بعض وناصر فلا يصح حصرها بعلي اما من المومنين الموصوفين بالصفة
المذكورة في الآية فهو المتصرف والمتصرف في الامة هو الامام وقد اجمع اهل التفسير على ان المراد بالذين
يقيمون الصلوة الى قوله وهم راكعون علي فانه كان في الصلوة راكعا فسأله سائل فاعطاه خاتمه
فنزلت الآية وللاجماع على ان غيره كابي بكر مثلا غير مراد فتعين انه المراد فيكون الآية نصا في
امامته فالجواب ان المراد هو الناصر والاول نظم الآية على امامته وكونه اولى بالتصرف حال
حيوة الرسول ولا شبهة في بطلانه ولان ما ذكر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد وكونها نازلة
في حقه لا ينافي شمولها لغيره ايضا ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة ولان ذلك اي حمل الولي
في الآية على الاولى والاحق بالتصرف غير مناسب لما قبلها وهو قوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان الاولياء ههنا الانصار لا بمعنى الاحقين
بالتصرف وغير مناسب لما بعدها وهو قوله ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب
الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب ان يحمل ما بينهما على
النصرة ايضا ليتلائم اجزاء الكلام واما السنة فمن وجهين الاول خبر الغدير وهو انه عليه السلم احضر
القوم بعد رجوعه عن حجة الوداع بغدير خم وهو موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وامر بجمع الرحال
فصعد عليها وقال لهم الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وجه الاستدلال ان المراد بالمولى
ههنا هو الاولى ليطابق مقدمة الحديث الجواب ولانه اي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم
والجار والحليف والناصر والاولى بالتصرف والسنة الاولى غير مراد ههنا قطعا فان الحمل على
المعتق والجار وابن العم يؤدي الى الكذب والنبي عليه السلم لم يكن معتقا ولا حليفا لاحد والحمل
على الناصر ممتنع فان كل واحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المومنين بعضهم لبعض فتعين
الحمل على الاولى بالتصرف لما ذكرنا ولانها اي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل
عليها وجعل اللفظ حينئذ في هذا القدر المشترك دفعا للاشتراك اللفظي الجواب منع صحة الحديث
ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواترا مكابرة كيف ولم ينقله اكثر اصحاب الحديث
كالبخاري ومسلم وامثالهما وقد طعن بعضهم فيه كابي داود السجستاني وابي حاتم الرازي
وغيرهما من ائمة الحديث ولان عليا لم يكن يوم الغدير مع النبي فانه كان باليمن ورد هذا بان
غيبته لا ينافي صحة الحديث الآن يروى هكذا احدا بيد علي واحضره وقال وان سلم الحديث

صحيح

صحيح فروايته اي الحديث لم يرووا مقدمة الحديث وهي الست اولى بكم من انفسكم فلا يمكن
ان يتمسك بها في ان المولى بمعنى الاولى والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو
قوله وال من والاه الى آخره ولان مفعل بمعنى افعل لم يذكره احد من ائمة العربية وقوله تعالى
مأويكم النار هي مولاكم اي مقركم وما اليه مآلكم وعاقبتكم ولهذا قال تعالى وبئس المصير
وقد قيل المراد ههنا ايضا الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم الجوع زاد من
لا زاد له والاستعمال ايضا يدل على ان المولى ليس بمعنى الاولى لجواز ان يقال هو اولى من
فلان دون مولى من فلان وان يقال اولى الرجلين او الرجال دون مولى الرجلين او الرجال و
ان سلم ان المولى بمعنى الاولى فاين الدليل على ان المراد الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز
ان يراد الاولى في امر من الامور كما قال تعالى ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه واراد
الاولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه ويقول التلامذة نحن
اولى باستاذنا ويقول الاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف
بل في امر ما ولصحة الاستفسار اذ يجوز ان يقال في اي شيء هو اولى اني تصرفه او محبته او النصر
فيه ولصحة التقسيم بان يقال كون فلان اولى يريد اما في تصرفه واما في ضبط امواله و
امر في تدبيره والتصرف فيه وح لا يدل الحديث على امامته الثاني من وجهي السنة
قوله عليه السلم لعلي حين خرج الى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة انت مني بمنزلة هرون
من موسى الا انه لا نبي بعدي فانه يدل على ان جميع المنازل الثابتة لهرون من موسى سوى
النبوة ثابتة لعلي من النبي صلى الله عليه وسلم اذ لو لم يكن اللفظ محمولا على كل المنازل لما صح
الاستثناء ومن المنازل الثابتة لهرون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد موته ووفاته
لو عاش هرون بعده وذلك لانه كان خليفة لموسى في حيوته بدليل قوله اخلفني في قومي
ولا معنى للخلافة الا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب ان يكون
خليفة له بعد موته على تقدير بقائه والا كان عزله موجبا لنقصه والنقص عنه وذلك غير جائز
على الانبياء الا ان ذلك القيام مقام موسى كان له لحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل
الاستثناء قال الآمدي الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو ان من جملة
منازل هرون بالنسبة الى موسى انه كان شريكا له في الرسالة ومن لوازمه استحقاق الطاعة
بعد وفاة موسى لو بقي فوجب ان يثبت ذلك لعلي الا انه امتنع الشركة في الرسالة فوجب ان
يبقى مفترض الطاعة على الامة بعد النبي عليه السلم عملا بالدليل بأقصى ما يمكن الجواب
منع صحة الحديث كما منعه الآمدي وعند المحدثين انه صحيح وان كان من قبيل الآحاد

او نقول على تقدير صحته لا عموم له في المنازل بل المراد استخلافه على قومه في قوله اخلفني في
قومي لاستخلافه على المدينة اي المراد من الحديث ان عليا خليفته على المدينة في غزوة
تبوك كما ان هرون كان خليفة لموسى في قومه حال غيبته ولا يلزم دوامه اي دوام استخلاف
موسى بعد وفاته فان قوله اخلفني لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر
استخلافه مدة غيبته ولا يكون ح عدم دوامه بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن
استخلافه فيه عزلا كما لو صرح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها ولا عزل اذا استقل
الى مرتبة اعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفرا يعني وان سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت
وان عدم بقاء خلافته بعده عزل له لم يكن ذلك العزل منفرا له عنه صح وموجبا لنقصانه في الاعين
وبيانه انه وان عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلا بالرسالة والتصرف
عن الله تعالى وذلك اشرف واعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة كيف والظا
متروك اي وان فرض ان الحديث يعم المنازل كلها كان عاما مخصوصا لان من منازل هرون
كونه اخا نسبيا ونبيا والعام المخصوص ليس بحجة في الباقي او حجة ضعيفة ولو ترك قوله
ونبيا لكان اولى ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله هذا ونفاذ امر هرون بعد وفاة
موسى لنبوته لا للخلافة عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه وقد بقي النبوة ههنا لاستحالة
كون علي نبيا فيلزم نفي مسببه الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الامر الثالث من وجوه
السند قوله عليه السلم سلموا على علي بامرة المؤمنين بكسر الهمزة الجواب منع صحة الحديث لما
المتقدم الدال على عدم النص الجلي وكذا قوله انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني
بكسر الدال وقوله انه سيد المسلمين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين وبعد الاجوبة المفصلة
على الوجوه المذكورة نقول هذه النصوص التي تمسكوا بها في امامة علي كرم الله وجهه معارضة
بالنصوص الدالة على امامة ابي بكر رضي الله عنه وهي من وجوه الاول قوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم
دينهم الذي ارتضى لهم والخطاب للصحابة واقل الجمع ثلثة ووعد الله حق فوجب ان يوجد في جماعة
منهم خلافة يتمكن بها الدين ولم يوجد على هذه الصفة الا خلافة الخلفاء الاربعة فهي التي وعد الله
بها الثاني قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم
او يسلمون والداعي الى ذلك القوم لطلب الاسلام لقوله تعالى سيقول المخلفون الى قوله
قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقد علم النبي عليه السلم من هذه الآية انهم لا يتبعونه ابدا
فكيف يدعوهم الى القتال وايضا فان المخلفين لم يدعوا الى محاربة في حيوة عليه السلم ولا

محمدا لله
للمخلفين

علي

على انه لم يتفق له في ايام خلافته قتال لطلب الاسلام بل لطلب الامامة ورعاية حقوقها
ولا من بعده من الولاة والحكام لانهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله فان
تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية فهو اي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الاجر الحسن وبتركه
العذاب الشديد احد الخلفاء الثلثة ويلزم خلافة ابي بكر لعدم القائل بالفصل بل الظاهر انه
ابو بكر فان القوم المذكورين بنو حنيفة اصحاب مسيلمة الثالث لو كان امامة ابي بكر باطلة لما كان
ابو بكر معظما عند الله لكنه معظم وافضل الخلق عنده بعد رسول الله وسنزيده شرحا و
بيانا في مسئلة الافضلية الرابع كانت الصحابة وعلي يقولون له يا خليفة رسول الله وقد قال تعالى
فيهم اولئك هم الصادقون فيكون خلافته حقا الخامس لو كانت الامامة حق علي ولم يعينه الامة
عليه كما يزعمون لكانوا شر الامم لكنهم خير امة يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر كما دل عليه
نص القرآن السادس قوله عليه السلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر واقل مراتب
الامر الجواز قالت الشيعة هذا خبر واحد فلا يجوز ان يتمسك به فيما يطلب منه اليقين قلنا
ليس اقل من خبر الطير الذي تستدلون به على الافضلية كما سياتي ولا من خبر المنزلة الذي هم
يدعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما خالفه الآحاد تحكما فلا يكون ذلك الادعاء مقبولا
السابع قوله عليه السلم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير ملكا عضوضا فقد حكم بان القائمين
بالامر في مدة ثلثين سنة بعده موصوفون بالخلافة عنه في امر الدين واعلاء كلمة الله وان
القائمين به بعدها من اهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكا وذلك دليل ظاهر على صحة خلافة
الخلفاء الاربعة الثامن انه عليه السلم استخلف ابا بكر في الصلوة حال مرضه واقتدى به وما عزله
كما نقرب فيبقى بعده اما ما فيها فلذا في غيرها اذ لا قائل بالفصل ولذلك قال علي قدمك
رسول الله في امر ديننا افلا نقدمك في امر دنيانا تذنيب اما امامة الائمة الثلثة تعلم ما
ثبت منها ببعض الوجوه المذكورة نريد ان ما ذكرناه انما كان لاثبات امامة ابي بكر واما امامة
الائمة الثلثة الباقية فانه تعلم اثباتها او بعضها بعينها لكن اثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى
وعد الله الذين آمنوا الآية وقوله عليه السلم الخلافة بعدي الحديث وقوله اقتدوا بالذين من بعدي
الى آخره وطريقه المعول عليه في حق عمر نص ابي بكر وذلك انه دعا في مرضه عثمان بن عفان وامره ان
يكتب هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة آخر عهده من الدنيا واول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر
ويؤمن فيها الكافر اني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فان احسن سيرة فذلك ظني به والخير
اردت وان يكن الاخرى فسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وفي حق عثمان وعلي البيعة
فانه لم ينص على احد بل جعل الامامة شورى بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف

وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وقال لو كان ابو عبيدة بن الجراح حيا لما ترددت فيه ولما
جعلها شورى بينهم لانه راى افضل مما عداهم وانه لا يصلح للامامة غيرهم وقال في حقهم مات
رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
براي غيره في التعيين ولذلك قال ان انقسموا اثنين واربعة فكونوا مع الاربعة ميلا منه الى الاكثر
لان رايهم الى الصواب اقرب وان تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن ولم يعين احدا
منهم للتقدم عليه كيلا يفهم منه انه عينه بل وصى بها الى صهيب ولما تشاوروا اتفقوا على عثمن و
تابعه عبد الرحمن ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي المقصد الخامس في
افضل الناس بعد رسول الله هو عندنا والاكثر وقدماء المعتزلة ابو بكر وعند الشيعة والمتاخرين من
المعتزلة علي لنا وجوه الاول قوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى قال الاكثر المفسرين
وقد اعتمد عليه العلماء انها نزلت في ابي بكر فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله لقوله
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وهو اي الاكرم عند الله هو الافضل فابو بكر افضل ممن عداه
من الامة وايضا بقوله وما لاحد عنده من نعمة تجزى بقرينة ظاهرة على ان الحمل على علي اذ عنده نعمة التربية
فان النبي عليه السلام ربى عليا وهي نعمة تجزى واذا لم يحمل عليه تعين ابو بكر للاجماع على ان ذلك الاتقى
هو احدهما لا غير الثاني قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر امر بالاقتداء
فدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالافضلية اذ لا يؤمر الافضل ولا المساوي بالاقتداء لا
سيما عندهم اذ لا يجوزون امامة المفضول اصلا كما سياتي الثالث قوله عليه السلام لابي الدرداء
والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجل افضل من ابي بكر الرابع قوله عليه
السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين الخامس قوله عليه السلام
ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره السادس تقديمه في الصلوة مع انها افضل العبادات
وقوله يابى الله ورسوله الا ابا بكر وفي معناه قوله يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وذلك
ان بلالا اذن بالصلوة في ايام مرضه فقال النبي عليه السلام لعبد الله بن زمعة اخرج وقل
لابي بكر يصلي بالناس فخرج فلم يجد على الباب الا عمر في جماعة ليس فيهم ابو بكر فقال يا عمر صل
بالناس فلما كبر وكان رجلا صيتا وسمع عليه السلام صوته قال ذلك ثلث مرات السابع قوله عليه
السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر الثامن قوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت ابا بكر
خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي التاسع
قوله عليه السلام وقد ذكر عنده ابو بكر واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني
ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف العاشر قوله علي خير الناس بعد

النبيين

توصي وماصح

النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وقوله اذ قيل له ما توصي اي اما تعين من يقوم مقامك ما اوصى
رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على
خيرهم لهم اي للشيعة ومن وافقهم فيه اي في بيان افضلية علي مسلكان الاول ما يدل
عليه اي على كونه افضل اجمالا وهو وجوه الاول اية المباهلة وهي قوله تعالى ندع ابناءنا و
ابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم وجه الاحتجاج ان قوله وانفسنا لم يرد به
نفس النبي لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد به علي دلت عليه الاخبار الصحيحة والروايات
الثابتة عند اهل النقل انه عليه السلام دعا عليا الى ذلك المقام وليس نفس علي نفس محمد حقيقة
فالمراد المساواة في الفضل والكمال ترك العمل به في فضيلة النبوة بقي حجة في الباقي فيساوي
النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون افضل من الامة وقد منع ان المراد بانفسنا علي وحده
بل جميع اقاربه وخدمه النازلون عرفا منزلة نفسه عليه السلام واخلون فيه تدل عليه صيغة
الجمع الثاني خبر الطير وهو قوله عليه السلام حين اهدي اليه طاير مشوي اللهم ائتني باحب
خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فاتى علي واكل معه الطاير والمحبة من الله كثرة الثواب و
التعظيم فيكون هو افضل والاكثر ثوابا واجيب بانه لا يفيد كونه احب اليه في كل شيء لصحة
التقسيم وادخال لفظ الكل والبعض الا ترى انه يصح ان يستفسر ويقال احب خلقه اليه في
كل شيء او في بعض الاشياء وح جاز ان يكون الاكثر ثوابا في شيء دون اخر فلا يدل على الافضلية
مطلقا الثالث قوله عليه السلام في ذي الثدية يقتله خير الخلق وفي رواية خير هذه الامة
وقد قتله علي واجيب عنه بانه ما باشر قتله فيكون يحتمل باشاره من اصحابه خير امته ومن
سائر الخلق وهو باطل اجماعا وايضا مخصوص بالنبي اي هو خارج من الخلق المذكور في الحديث
والا كان علي خيرا منه وتضعف ح عمومه للباقي وقيل الصواب في الجواب ان عليا حين قتله
كان افضل الخلق لان قتل اياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلثة الرابع
قوله عليه السلام اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز وعدي علي بن ابي طالب
واجيب بانه لا دلالة للاخوة والوزارة على الافضلية واما باقي الكلام فانه يدل على انه خير
من يتركه قاضيا لدينه ومنجزا لوعده وذلك لان قوله يقضي منصوب ثان لاتركه او حال من
مفعول وح فلا يثبت الكل الخامس قوله عليه السلام لفاطمة اما ترضين اني زوجتك من خير
امتي واجيب بانه لا يلزم منه كونه خيرا من كل وجه ولعل المراد خيرهم لها باعتبار القرابة
والشفقة ورعاية الموافقة السادس قوله عليه السلام خير من اتركه بعدي علي واجيب
بما مر من انه لا يلزم كونه خيرا من كل وجه بل جاز ان يكون ذلك في قضاء الدين وانجاز الوعد

تعالوا

ث

السابع قوله عليه السلم انا سيد العالمين وعلي سيد العرب قالت عايشة كنت عند النبي اذا اقبل علي فقال هذا سيد العرب فقلت بابي انت وامي يا رسول الله الست سيد العرب فقال
انا سيد العالمين وعلي سيد العرب
للحديث اجيب بان السيادة هي الارتفاع لا الافضلية وان سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيدا في كل شي بل في بعض الاشياء الثامن قوله عليه السلم لفاطمة ان الله اطلع على اهل الارض واختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية واختار منهم بعلك واجيب بان لا عموم فيه فلعل اختياره للجهاد او لبعليه فاطمة التاسع انه عليه السلم لما آخى بين الصحابة اتخذه اخا لنفسه وذلك يدل على علو رتبته وافضليته قلنا لا دلالة لاتخاذه اخا على افضليته اذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الالفة والحدث العاشر قوله عليه السلم بعد ما بعث ابا بكر وعمر الى خيبر فهزمتا لاعطين الراية اليوم رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرارا غير فرار واعطاها عليا فانه روى انه عليه السلم بعث ابا بكر اولا فرجع منهزما وبعث عمر ثانيا فرجع كذلك فغضب النبي عليه السلم لذلك فلما اصبح خرج الى الناس ومعه الراية فقال لاعطين الى آخره فتعرض له المهاجرون والانصار فقال عليه السلم اين علي فقيل انه ارمد العين فتفل في عينه ثم دفع اليه
فرجعا
الراية وذلك يدل على ان ما وصفه به لم يوجد في غيره ويلزم منه ان يكون افضل ممن عداه فقيل نفي هذا المجموع لا عن ان يكون بنفي كل جزء منه بل يجوز ان يكون بنفي كونه كرارا غير فرار ولا يلزم حينئذ الافضلية مطلقا بل في كونه كرارا غير فرار الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي فان الله هو موليه وجبريل وصالح المومنين والمراد بصالح المومنين علي كما نقله كثير من المفسرين والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على انه افضل منهم لان نصرته من افضل الصلوات وايضا بدا الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه افضل من غيره فقيل ولا نسلم على ان المراد به علي بل المراد به الاكثرون العموم الشامل له ولغيره وبما عليه قوم من المفسرين كالضحاك وغيره من ان المراد ابو بكر وعمر الثاني عشر قوله عليه السلم من اراد ان ينظر الى آدم في علمه والى نوح في تقواه والى ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى ابن ابي طالب فقد ساواه النبي عليه السلم بالانبياء المذكورين وهم افضل من ساير الصحابة اجماعا فكذا من ساواهم واجيب بانه تشبيه لعلي بكل واحد منهم تلك الانبياء في فضيلة واحدة ولا يدل على المساواة في كل فضيلة لكل واحد منهم والا كان علي افضل من الانبياء المذكورين لمشاركته وساواته كلا منهم في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين

والاجماع

والاجماع منعقد قبل ظهور المخالف الثابت على ان الانبياء افضل من الاولياء المسلك الثاني ما يدل عليه اي على كونه افضل تفصيلا وهو ان فضيلة المرء على غيره انما يكون بما له من الكمالات وقد اجتمع في علي منها ما تفرق في الصحابة وهي امور الاول وهي العلم وعلي اعلم الصحابة لانه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم ومحمد صلى الله عليه وسلم اعلم الناس واحرصهم على ارشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختنا له يدخل عليه كل وقت وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ واما ابو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل اليه في اليوم مرة او مرتين ولقوله عليه السلم اقضاكم علي والقضاء يحتاج الى جميع العلوم فيكون اعلم بها جميعا فلا يعارض بحوا افرضكم زيد واقرأكم ابي فانهما يدلان على التفضيل في علم الفرايض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى وتعيها اذن واعية اي وآعية واكثر المفسرين على انه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص
المحافظ
بما مدح به ولانه اي عليا نهى عمر عن رجم من ولدت لستة اشهر ونبهه على ان قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين مع قوله وحمله وفصاله ثلثون شهرا يدل على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر ونهاه ايضا عن رجم الحاملة التي اقر عنده بالزنا وقال ان كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدة من القضيتين لولا علي لهلك عمر ولقول علي لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين اهل التورية بتوريتهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والمقصود احاطة علمه بما في هذه الكتب الاربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض ابي هاشم بان التورية منسوخة فكيف يجوز الحكم بها ويدل على ما ذكرناه قوله والله ما من آية نزلت في بر او بحر او سهل وجبل او سماء او ارض او ليل ونهار الا وانا اعلم فيما نزلت وفي اي شي نزلت ويؤيده ان اول كلامه يشتمل على التوحيد والتعديل وليس يلزم منه جواز الحكم كما يشهد به الطبع السليم ولان عليا ذكر في خطبه من اسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام ساير الصحابة فدل على انه اعلم ولان جميع الفرق ينتسبون اليه في الاصول الكلامية والفروع الفقهية وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن فان خرقة المشايخ ينتهي اليه وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى وعلم النحو انما ظهر منه وهو الذي تكلم به اولا وامر ابا الاسود الدئلي بتدوينه كما هو المشهور وكذا علم الشجاعة وممارسة الاسلحة وكذا علم الفتوة والاخلاق فانه كان اعلم بها من غيره الثاني من تلك الامور الزهد اشتهر عنه انه مع اتساع ابواب الدنيا عليه ترك

التنعم وخشن في المآكل والملابس ولم يلتفت الى الملاذ حتى قال للدنيا طلقتك ثلثا
الثالث الكرم قد اشتهر عنه انه يؤثر المحاويج والمساكين على نفسه واهله وكان ذلك عادة منه
حتى تصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه ما نزل على ما مر وتصدق ايضا في ليالي صيامه
المنذور بما كان قوته ونزل فيه ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا الرابع
الشجاعة وتواتر مكافحته للحروب ولقاء الابطال وقتل اكابر الجاهلية حتى قال عليه السلام يوم
الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وتواتر وقائعه في خيبر وغيره الخامس حسن
خلقه قد اشتهر ذلك منه حتى نسب الى الدعابة وقد قال عليه السلام حسن الخلق من الايمان
السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية
لكن بقوة الهية السابع نسبه وقربه من الرسول نسبا ومصاهرة وهو غير خفي وعباس
وان كان عم النبي لكن كان اخا عبد الله من الاب وابو طالب اخاه من الاب والام الثامن
اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا
شباب اهل الجنة كما ورد في الحديث ثم اولاد اولاده ممن اتفق الانام على فضلهم على العالمين
حتى كان ابو يزيد مع علو طبقته سقاء في دار جعفر الصادق وكان معروف الكرخي بواب
دار علي بن موسى الرضا هذا والاشبه في صحته فان معروفا كان صبيا نصرانيا فاسلم
على يد علي بن موسى الرضا وكان يخدمه واما ابو يزيد فلم يدرك جعفرا بل هو متاخر عن
معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتسابه اليه واذا اجتمعت هذه
الصفات المذكورة في علي وجب ان يكون افضل من غيره والجواب عن الكل انه يدل على
الفضيلة واما الافضلية فلا كيف ومرجعها اي مرجع الافضلية التي نحن بصددها الى كثرة
الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود الى الاكتساب للطاعات والاخلاص فيها وما يعود
الى نصرة الاسلام وما يتوجه في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير ان ابا بكر لما اسلم
اشتغل بالدعوة الى الله فاسلم على يده عثمن بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد
ابن ابي وقاص وعثمن بن مظعون فتقوى بهم الاسلام وكان دائما في منازعة الكفار و
اعلاء دين الله في حيوة النبي وبعد وفاته واعلم ان مسئلة الافضلية لا مطمع فيها في الجزم
واليقين اذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الافضلية بمعنى الاكثرية في الثواب بل مستندها
النقل وليست هذه المسئلة مسئلة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كاف في
الاحكام العملية بل هي مسئلة علمية يطلب فيها اليقين والنصوص المذكورة من الطرفين بعد تعارضها
لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لانها باسرها اما احاد او ظنية الدلالة مع كونها متعارضة

ايضا

ايضا وليس الاختصاص بكثرة الاسباب الثواب موجبا لزيادته قطعا بل ظنا لان الثواب تفضل
من الله كما عرفت فيما سلف فله ان لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الامامة وان كان قطعيا
لا يفيد القطع بالافضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بان امامة المفضول لا تصح مع وجود
الفاضل لكنا وجدنا السلف قالوا بان الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم
يقتضي بانهم لو لم يعرفوا ذلك لما اطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك القول وتفويض
ما هو الحق فيه الى الله قال الآمدي وقد يراد بالتفضيل اختصاص احد الشخصين عن الآخر
اما باصل فضيلة لا وجود لها في الاخر كالعالم والجاهل واما بزيادة فيها ككونه اعلم مثلا وذلك ايضا
غير مقطوع به فيما بين الصحابة اذ ما من فضيلة تبين اختصاصها بواحد منهم الا ويمكن بيان
مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الاخر بفضيلة اخرى
ولا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال ان يكون الفضيلة الواحدة ارجح من فضائل كثيرة
اما لزيادة شرفها في نفسها او لزيادة كميتها فلا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا المقصد
السادس في امامة المفضول مع وجود الفاضل منعه قوم كالامامية لانه قبيح عقلا فان من الزم
الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عد سفيها قاضيا بغير قضية العقل
وجوزه الاكثرون وقالوا جعل المفضول رئيسا ومقتدى فيما هو مفضول فيه كالمثال المذكور قبيح
واما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا اذ لعله اصلح للامامة من الفاضل اذ المعتبر في ولاية كل امر
والقيام به معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة
والرياسة اعرف وبشرائطها اقوم وعلى تحمل اعبائها اقدر وفصل قوم في هذه المسئلة فقالوا
نصب الافضل ان اثار الفتنة لم يجب كما اذا فرض ان العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل
بل للمفضول والا وجب المقصد السابع انه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح
فيهم لان الله سبحانه وتعالى عظمهم واثنى عليهم في غير موضع في كتابه كقوله والسابقون الاولون
من المهاجرين والانصار وقوله يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه نورهم يسعى بين ايديهم
وقوله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله و
رضوانا وقوله لقد رضي الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك من الآيات
الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله والرسول قد احبهم واثنى عليهم في احاديث كثيرة منها
قوله خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ومنها قوله لا تسبوا اصحابي فلو ان احدا
انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه ومنها قوله اصحابي لا تتخذوهم غرضا بعدي
فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد

آذى الله ومن آذى الله فيوشك ان يأخذه الى غير ذلك من الاحاديث المشهورة في الكتب
الصحاح ثم ان من تأمل سيرتهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم اموالهم وانفسهم
في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شك في عظم شانهم وبراءتهم عما ينسب اليهم المبطلون من المطاعن
ومنعه ذلك وهي مذكورة في المطولات مع النقصّي فيهم وبأى ذلك مجانبتا للايجاز ونحن لا نلوث
كتابنا بامثال ذلك وهي مذكورة في المطولات مع التقصي عنها فارجع اليها ان اردت الوقوف عليها
واما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالحشوية من المعتزلة انكروا وقوعها ولا شك انه مكابرة
للتواتر في قتل عثمن ووقعة جمل والصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها
بتخطية او تصويب وهم طايفة من اهل السنة فان ارادوا انه اشتغال بما لا يعني فلا باس به اذ قال
الشافعي وغيره من السلف تلك دماء طهر الله عنها ايدينا فلنطهر عنها السنتنا وان ارادوا
انا لا نعلم اوقعت ام لا فباطل لوقوعها قطعا وات حينئذ بان الشق الثاني من الترديد ساق
الاعتراف بوقوعها واتفق العمرية اصحاب عمرو بن عبيد والواصلية اصحاب واصل بن عطاء على رد
شهادة الفريقين قالوا لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها اما العمرية فلانهم يرون فسق الجميع
من الفريقين واما الواصلية فلانهم تفسقون احد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيء منهما و
الذي عليه الجمهور من الامة هو ان المخطي قتلة عثمن ومحاربوا علي لانهما اماما فيحرم القتل و
المخالفة قطعا الا ان بعضهم كالقاضي ابي بكر ذهب الى ان هذه التخطية لا يبلغ الى حد
التفسيق ومنهم من ذهب الى التفسيق كالشيعة وكثير من اصحابنا خاتمة للمرصد الرابع
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اوجبه قوم ومنعه آخرون والحق انه تابع للمامور به والمنهي عنه
فيكون الامر بالواجب واجبا وبالمندوب مندوبا والنهي عن الحرام واجبا وعن المكروه
مندوبا ثم انه فرض كفاية لا فرض عين فاذا قام به قوم سقط عن الآخرين لان غرضه
يحصل بذلك واذا ظن كل طايفة انه لم يقم به الآخر اثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع
وعند المعتزلة من الاصول قال الآمدي ذهب بعض الروافض الى انه لا يجب بل يجوز
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا بنصب الامام واستنابته كما في اقامة الحدود وذهب
من عداها الى وجوبه مطلقا ثم اختلفوا فذهب اهل السنة الى وجوبه شرعا والجبائي
وابنه الى وجوبه عقلا ثم اختلفا فقال الجبائي يجب مطلقا فيما يدرك حسنه وقبحه عقلا
وقال ابو هاشم ان يضمن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضرر عن الآمر
والناهي ولا يندفع عنه الا بذلك وجب والا فلا والذي يدل على وجوبه عندنا الاجماع
فان القايل قايلان قايل بوجوبه مطلقا وقايل بوجوبه باستنابة الامام فقد اتفق الكل

على وجوبه في الجملة والكتاب لقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون
بالمعروف وينهون عن المنكر والسنة لقوله عليه السلم لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر
او ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب واما عدم توقف جوازه
على استنابة الامام فيدل عليه ان كل واحد من آحاد الصحابة كان يستقل بالامر بالمعروف
والنهي عن المنكر بلا استنابة واذن من الامام وكان ذلك شايعا ذايعا فيما بينهم
ولم يوجد نكير فكان اجماعا على جوازه ولوجوبه بعد علمه بان ما يأمر به معروف وان ما ينهى
عنه منكر وان ذلك ليس من المسايل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمامور والناهي
والمنهي شرطان احدهما ان يظن انه لا يصير موجبا لثوران فتنة والا لم يجب ولذا لا يجب اذا
ظن بانه لا يفضي الى المقصود بل يستحب لاظهار شعار الاسلام ووجوبه انما هو اذا جوز
حصول المقصود بلا اثارة فتنة وثانيهما عدم التجسس والتفتيش عن احوال الناس للكتاب
والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولا تجسسوا وقوله ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة
ولا شك ان التجسس سعي في اظهارها واما السنة فقوله عليه السلم من يتبع عورة اخيه
يتبع الله عورته ومن يتبع الله عورته فضحه على رؤس الاشهاد الاولين والآخرين وقوله
عليه السلم من ابتلي بشيء من القاذورات فليستترها بستر الله فان من ابدى لنا صفحته
اقمنا عليه حد الله ايضا قد علم من سيرته عليه السلم انه كان لا يتجسس عن المنكرات بل
يسترها ويكره اظهارها جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله واصحابه و
الصالحين من عباده انه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلوة على
نبيه محمد وآله واصحابه اجمعين والتابعين لهم باحسان الى يوم الدين تذييل
للكتاب في ذكر الفرق التي اشار اليها الرسول عليه السلم ستفترق امتي ثلثا وسبعين
فرقة كلها في النار الا واحدة وهي ما انا عليه واصحابي وكان ذلك من معجزاته حيث وقع
ما اخبر به قال الآمدي كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلم على عقيدة واحدة
وطريقة واحدة الا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق ثم نشأ الخلاف فيما بينهم اولا
في امور اجتهادية لا توجب ايمانا ولا كفرا وكان غرضهم منها اقامة مراسم الدين وادامة منا
الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته ايتوني بقرطاس اكتب لكم كتابا
لا تضلوا بعدي حتى قال عمر ان النبي قد غلبه الوجع حسبنا كتاب الله وكثر اللغط في
ذلك حتى قال النبي قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف
من جيش اسامة فقال قوم بوجوب الاتباع لقوله عليه السلم جهزوا جيش اسامة لعن الله

من تخلف عنه وقال قوم بالتخلف انتظارا لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك
في موته حتى قال عمر من قال ان محمدا قد مات علوته بسيفي وانما رفع الى السماء كما رفع عيسى
ابن مريم وقال ابو بكر من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان يعبد اله محمد فانه
حي لا يموت وتلا قوله تعالى وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل الآية فرجع القوم الى
قوله وقال عمر كأني ما سمعت هذه الآية الا الآن وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة
او المدينة او القدس حتى سمعوا ما روي عنه ان الانبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم
في الامامة وثبوت الارث عن النبي كما مر وفي قتال مانعي الزكوة حتى قال عمر كيف نقاتلهم وقد قال
عليه السلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا مني دماءهم و
اموالهم فقال له ابو بكر اليس قد قال الا بحقها ومن حقها اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ولو منعوني ي
عقالا مما ادوه الى النبي لقاتلتهم عليه ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص ابي بكر على عمر
بالخلافة ثم في امر الشورى حتى استقر الامر على عثمان ثم اختلافهم في قتله وفي خلافة علي و
معاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين ثم اختلافهم ايضا في بعض الاحكام الفروعية كاختلافهم
في الكلالة وميراث الجد مع الاخوة وعقل الاصابع ودية الاسنان الى غير ذلك من الاحكام
وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئا فشيئا في انكروا اسناد جميع الاشياء الى تقدير الله ولم
يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق اهل الاسلام وارباب المقالات الى ثلث
وسبعين فرقة واذا عرفت هذا فنقول اعلم ان كبار الفرق الاسلامية ثمانية المعتزلة
والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية الفرقة الاولى
المعتزلة اصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري وذلك انه دخل على
الحسن رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج
وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة
فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا اقول ان
صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ
يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر و
يثبت له المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا
يكون مؤمنا وليس بكافر ايضا لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فيه فاذا مات
بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير
لكن يخفف عليه ويكون دركته فوق دركات الكفار فقال الحسن قد اعتزل عنا واصل

فلذلك

الى اخر ايام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري وخالفوا في القدر صح

فلذلك سمي هو واصحابه معتزلة ويلقبون بالقدرية لاسنادهم افعال العباد الى قدرتهم وانكارهم القدر
فيها بهما وانهم قالوا ان من يقول بالقدر خيره وشره من الله اولى باسم القدرية منا وذلك
لان مثبت القدر احق بان ينسب اليه من نافيه وقول كما يصح نسبة مثبته اليه يصح نسبة النافي
ايضا اذا بالغ في نفيه لانه ملتبس به ولا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لانه مردود بقوله عليه السلم
القدرية مجوس هذه الامة فانه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من اثبات خالقين لا
في قولهم ان الله خلق شيئا ثم انكره والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفة المشهورة حيث
يجعلون العبد خالقا لافعاله وينسبون القبائح والشرور اليه دون الله سبحانه ويرده ايضا قوله
عليه السلم في حق القدرية هم خصماء الله في القدر ولا خصومة للقائل بتفويض الامور كلها اليه تعالى
انما الخصومة لمن يعتقد انه يقدر على ما لا يريده الله بل يكرهه والمعتزلة لقبوا انفسهم باصحاب
العدل والتوحيد وذلك لقولهم بوجوب الاصلح ونفي الصفات القديمة يعني انهم قالوا يجب على
الله ما هو الاصلح لعباده ويجب ايضا ثواب المطيع فهو لا يخل بما هو واجب اصلا وجعلوا هذا
د: عدلا وقالوا ايضا بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته احترازا عن اثبات قدماء متعددة
وجعلوا هذا توحيدا وقالوا اي المعتزلة جميعا بان القدم اخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات و
لا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وان كلامه تعالى مخلوق محدث مركب من الحروف و
الاصوات وبانه غير مرئي في الآخرة بالابصار وبان الحسن والقبح عقليان ويجب عليه رعاية الحكمة
والمصلحة في افعاله وثواب المطيع والتائب وعقاب صاحب الكبيرة ثم انهم بعد اتفاقهم على هذه
٢٠ الامور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفر بعضهم بعضا منهم الواصلية اصحاب ابي حذيفة
واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات قال الشهرستاني شرعت اصحابه في هذه المسئلة بعدما
طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم الى ان ردوا جميع الصفات الى كونه عالما قادرا ثم حكموا بانهما
صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي او حالان كما قاله ابو هاشم وقالوا
بالقدر اي اسناد افعال العباد الى قدرهم وامتناع اضافة الشر الى الله وقالوا بالمنزلة بين
المنزلتين على ما مر تفصيله وذهبوا الى الحكم بتخطئة احد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوزوا
ان يكون عثمان لا مؤمنا ولا كافرا وان يخلد في النار وكذا علي ومقاتلوه وحكموا بان عليا و
طلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقل لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين
اي الزوج والزوجة فان احدهما فاسق لا بعينه العمرية مثلهم اي مثل الواصلية الا انهم فسقوا
الفريقين في قصتي عثمان وعلي وهم منسوبون الى عمرو بن عبيد وكان من رواة الحديث معروفا ما
بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق الهذيلية

بيان فرق المعتزلة هم عشرون فرقة

اصحاب ابي الهذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرر طريقتهم اخذ الاعتزال عن عثمان بن
خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء مقدورات الله وهذا قريب من مذهب جهم حيث ذهب
الى ان الجنة والنار تفنيان وقالوا ان حركات اهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله اذ لو كانت
مخلوقة لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة وان اهل الخلدين تنقطع حركاتهم ويصيرون الى
جمود دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لاهل الجنة والالام لاهل النار وانما ارتكب
ابو الهذيل هذا القول لانه التزم في مسئلة حدوث العالم انه لا فرق بين حوادث لا اول لها و
بين حوادث لا آخر لها فقال لا اقول ايضا بحركات لا تنتهي الى آخرها بل يصير الى سكون وتوهم
ان ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون ولذلك سمي المعتزلة ابا الهذيل جهمي الآخرة وقيل انه قدري
الاولى جهمي الآخرة وقالوا ان الله عالم بعلم هو ذاته قادر بقدرة هي ذاته حي بحيوة هي ذاته
واخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون انه تعالى واحد من جميع جهاته لا تعدد فيه
اصلا بل جميع صفاته راجعة الى السلوب والاضافات وقالوا هو مريد بارادة حادثة لا في محل و
اول من احدث هذه المقالة هو العلاف وقالوا بعض كلامه تعالى لا في محل وهو كن وبعضه في
محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لان تكوين الاشياء بكلمة كن فلا يتصور لها محل وقالوا
ارادته تعالى غير المراد قيل لان ارادته عبارة عن خلق الاشياء التي وخلقه للشيء مغاير لذلك
الشيء بل الخلق عندهم قول لا في محل اعني كلمة كن فتامل وقالوا الحجة بالتواتر فيما غاب لا تقوم
الا بخبر عشرين فيهم واحد من اهل الجنة او اكثر وقالوا لا تخلو الارض عن اولياء الله تعالى هم
معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئا من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشف عنه
وتوفي العلاف سنة خمس وثلثين ومايتين ومن اصحابه ابو يعقوب الشحام النظامية
اصحاب ابرهيم بن سيار النظام وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم
بكلام المعتزلة قالوا لا يقدر الله ان يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه ولا يقدر ان
يزيد في الآخرة او ينقص من ثواب او عقاب لاهل الجنة والنار وتوهموا ان غاية تنزيهه تعالى
عن الشرور والقبايح لا يكون الا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر الى
الميزاب وقالوا كونه تعالى مريدا لفعله انه خالقه على وفق علمه وكونه مريدا لفعل العبد انه امر
به وقالوا الانسان هو الروح والبدن آلتها وقد اخذها النظام من الفلاسفة الا انه مال
الى الطبيعيين منهم فقال الروح جسم لطيف سار في البدن سريان ماء الورد في الورد و
الدهن في اللبن والسمسم وقالوا الاعراض كالالوان والطعوم كالروايح وغيرها اجسام
كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارة يحكم بان الاعراض اجسام واخرى بان الاجسام اعراض

وقالوا

وقالوا الجواهر مؤلفة من الاعراض المجتمعة والعلم مثل الجهل المركب والايمان مثل الكفر في تمام
الماهية واخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بان حقيقتهما حصول الصورة في القوة
العاقلة والامتياز بينهما بامر خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له
وقالوا الله خلق الخلق اي المخلوقات دفعة واحدة على ما هي عليه الان معادن ونباتا وحيوانا
وانسانا وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدما على خلق اولاده الا انه تعالى اكمن بعض المخلوقات
في بعض والتقدم والتأخر في الكمون والظهور وهذه المقالة ماخوذة من كلام الفلاسفة
القائلين بالخليط والكمون والبروز وقالوا نظم القرآن ليس بمعجز انما المعجز اخباره بالغيب
من الامور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لامكنهم الاتيان
بمثله بل بافصح منه وقالوا التواتر الذي لا يحصى عدده يحتمل الكذب والاجماع والقياس ليس
شيء منهما بحجة وقالوا بالطعن ومالوا الى الرفض ووجوب النص على الامام وثبوته اي ثبوت
النص من النبي على علي لكن كتمه عمر وقالوا من خان فيما دون نصاب الزكوة كمايتين وتسعة وتسعين
درهما واربعة من الابل مثلا او ظلم به على غيره بالغصب والتعدي لا يفسق الاسوارية
اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه وزادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر
بعدمه او علم عدمه والانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر
خ على احدهما قدر على الآخر فتعلق العلم والاخبار من الله باحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر
للعبد الاسكافية اصحاب ابي جعفر الاسكاف قالوا الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف
ظلم الصبيان والمجانين فانه يقدر عليه الجعفرية اصحاب الجعفرين جعفر بن المبشر وابن
حرب وافقوا الاسكافية وزادوا عليهم ان في فساق الامة من هو شر من
ف الزنادقة والمجوس والاجماع من الامة على حد الشرب خطاء لان المعتبر في الحد هو النص وسارق
الحبة فاسق منخلع عن الايمان البشرية هو بشر بن المعتمر كان من افاضل علماء المعتزلة
وهو الذي احدث القول بالتولد قالوا الاعراض من الالوان والطعوم والروايح وغيرها
كالادراكات من السمع والرؤية يصح ان يحصل متولدة في الجسم من فعل الغير كما اذا
كان اسبابها من فعله وقالوا القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات وقالوا
الله قادر على تعذيب الطفل ولو عذبه لكان ظالما لكنه لا يستحسن ان يقال في حقه ذلك
بل يجب ان يقال ولو عذبه لكان الطفل بالغا عاقلا عاصيا مستحقا للعقاب وفيه تناقض
اذ حاصله ان الله يقدر ان يظلم ولو ظلم لكان عادلا المزدارية هو ابو موسى عيسى بن
صبيح المزدار هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة وهو تلميذ بشر اخذ العلم منه و

مزهد حتى سمي راهب المعتزلة قال الله قادر على ان يكذب ويظلم ولو فعل لكان الها كاذبا ظالما
تعالى الله عما قاله علوا كبيرا ويجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة قال والناس
قادرون على مثل القرآن واحسن منه نظما وبلاغة كما قاله النظام وهو الذي بالغ في حدوث القرآن
وكفر القائل بقدمه قال ومن لابس السلطان كافر لا يوارث اي لا يرث ولا يورث منه وكذا من
قال بخلق الاعمال وبالرؤية كافر ايضا الهشامية هو هشام بن عمرو الفوطي الذي كان يبالغ
في القدر اكثر من مبالغة سائر المعتزلة قالوا لا يطلق اسم الوكيل على الله مع وروده في القرآن
لاستدعائه موكلا ولم يعلموا ان الوكيل في اسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى وما انت عليهم
بوكيل ولا يقال الف الله بين القلوب مع انه مخالف لقوله ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف
بينهم وقالوا الاعراض لا تدل على الله ولا على رسوله اي هي لا تدل على كونه تعالى خالقا لها ولا تصلح
دلالة على صدق مدعي الرسالة انما الدال هو الاجسام ويلزمهم على ذلك ان فلق البحر وقلب
العصا حية واحياء الموتى لا يكون دليلا على صدق من ظهر على يده وقالوا لا دلالة في القرآن على
حلال وحرام والامامة لا تنعقد مع الاختلاف بل لا بد من اتفاق الكل قيل ومقصودهم الطعن
في امامة ابي بكر اذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لانه بقي في كل طرف طائفة على خلافه
والجنة والنار لم تخلقا بعد اذ لا فائدة في آخرهما الآن ولم يحاصر عثمان ولم يقتل مع كونه متواترا — وجودهما
ومن افسد صلاة في آخرها وقد افتتحها اولا بشروطها فاول صلاته معصية منهي عنه مع كونه
مخالفا للاجماع الصالحية ١٣ اصحاب الصالحي ومن مذهبهم انهم جوزوا قيام العلم و
القدرة والارادة والسمع والبصر بالميت ويلزمهم جواز ان يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات
امواتا وان لا يكون الباري تعالى حيا وجوزوا خلو الجوهر عن الاعراض كلها الحائطية ١٤
هو احمد بن حائط نسب اتباعه الى ابيه وهو من اصحاب النظام قالوا للعالم الهان قديم هو
الله تعالى ومحدث وهو المسيح والمسيح هو الذي يحاسب الناس في الآخرة وهو المراد بقوله
وجاء ربك والملك صفا صفا وهو الذي يأتي في ظلل من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام
ان الله خلق آدم على صورته وبقوله يضع الجبار قدمه في النار وانما سمي المسيح لانه ذرع
الاجسام واحدثها قال الآمدي وهؤلاء كفار مشركون الحدثية ١٥ هو فضل الحدثي
و[من] مذهبهم مذهب الحائطية الا انهم زادوا التناسخ وان كل حيوان مكلف فانهم قالوا ان الله
تعالى ابدع الحيوانات عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به و
اسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلفهم شكر نعمته فاطاعه بعض فاقرهم في دار النعيم التي
ابتداهم فيها وعصاه بعض في الجميع فاخرجهم من تلك الدار الى دار العذاب وهي النار

واطاعه

في بعضه
واطاعه بعض دون البعض فاخرجهم الى دار الدنيا وكساهم هذه الاجساد الكثيفة على
صور مختلفة كصورة الانسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضراء والآلام واللذات ت
على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه اقل وطاعته اكثر كانت صورته احسن وآلامه اقل ومن
كان بالعكس فبالعكس ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورة بعد صورة ما دامت معه
ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ المعمرية ١٥ هو معمر بن عباد السلمي قالوا الله لم يخلق
غير الاجسام واما الاعراض فتخترعها الاجسام اما طبعا كالنار للاحراق والشمس للحرارة
واما اختيارا كالحيوان للالوان قيل وهو من العجب ان حدوث الاجسام وفناءها عنده
عرض من الاعراض فكيف يقول انهما من فعل الاجسام وقالوا لا يوصف الله بالقدم لانه يدل
على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني بناء على ما ذهبوا اليه من مذهب الفلاسفة في
حقيقة الانسان الثمامية ١٦ هو ثمامة بن اشرس النميري كان جامعا بين سخافة الدين و
خلاعة النفس قالوا الافعال المتولدة لا فاعل لها اذ لا يمكن اسنادها الى فاعل السبب لاستلزامه م
اسناد الفعل الى الميت فيما اذا رمى سهما الى شخص ومات قبل وصوله اليه والى الله تعالى لاستلزامه
صدور القبيح عنه والمعرفة متولدة من النظر وانها واجبة قبل الشرع واليهود والنصارى و
المجوس والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا لا يدخلون جنة ولا نارا وكذا البهائم والاطفال
والاستطاعة سلامة الآلة وهي قبل الفعل ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور والمعارف كلها
ضرورية ولا فعل للانسان غير الارادة وما عداها حادث بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه
كانهم ارادوا به ما يقوله الفلاسفة من الايجاب ويلزمه قدم العالم وكان ثمامة في زمان
المأمون وله عنده منزلة الخياطية ١٧ اصحاب ابي الحسين بن ابي عمرو الخياط قالوا بالقدر
اي اسناد الفعل الى العباد وتسمية المعدوم شيئا اي ثابتا متقررا في حال العدم وجوهرا و
عرضا اي الذوات المعدومة الثابتة متصفة بصفات الاجناس حال العدم وان ارادة الله كونه
قادرا غير مكره ولا كاره وهي ارادته تعالى في افعال نفسه الخلق اي كونه خالقا لها وفي
افعال عباده الامر بها وكونه [illegible] — معناه انه يعلم الجاحظية ١٨ هو عمرو بن بحر الجاحظ كان من الفضلاء البلغاء في ايام المعتصم
والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة قالوا المعارف
كلها ضرورية ولا ارادة في الشاهد اي في الواحد منا انما هي اي ارادته لفعله عدم السهو ب ن
كونه عالما به غير ساه وارادته لفعل الغير هي الميل بميل النفس اليه وقالوا ان الاجسام ذوات
طبائع مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب اليه الفلاسفة الطبيعيون ويمتنع انعدام الجواهر انما
تتبدل الاعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى والنار تجذب اهلها اليها لا ان

الله بذلك اي يدخلهم فيها والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارة رجلا وتارة امرأة

الكعبية ١٩ هو ابو القسم بن محمد الكعبي كان من معتزلة بغداد وتلميذ الخياط قالوا فعل الرب واقع بغير ارادته فاذا قيل انه تعالى مريد لافعاله اريد انه خالق لها واذا قيل مريد لافعال غيره

اريد انه آمر بها ولا يرى نفسه ولا غيره الا بمعنى انه يعلم كما ذهب اليه الخياط الجبائية ٢٠

هو ابو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي من معتزلة البصرة قالوا ارادة الرب حادثة لا في محل والله

تعالى مريد بتلك الارادة موصوف بها والعالم يفنى بفناء لا في محل عند ارادة الله فناء العالم و

الله متكلم بكلام مركب من حروف واصوات يخلقه الله في جسم والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام و

خلقه لا من قام به وحل فيه ولا يرى الله في الآخرة والعبد خالق لفعله ومرتكب الكبيرة لا مومن ولا

كافر واذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للاولياء ويجب على الله لمن يكلف اي للمكلف

اكمال عقله وتهيئة اسباب التكليف له اي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو اصلح له والانبياء

معصومون وشاركه ابو علي فيها اي في الاحكام المذكورة ابا هاشم ثم انفرد عنه بان الله عالم لذاته

بلا ايجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعا بصيرا معناه انه حي لا آفة به و

تجوز الايلام للعوض البهشمية ٢١ انفرد ابو هاشم عن ابيه بامكان استحقاق الذم والعقاب

بلا معصية مع كونه مخالفا للاجماع والحكم وبانه لا توبة عن كبيرة مع الاصرار على غيرها عالما بقبحه ويلزمه

ان لا يصح اسلام الكافر مع ادنى ذنب اصر عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا يصح توبة الكاذب عن

كذبه بعد ما صار اخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما جب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على

التفصيل وبه احوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة قال الآمدي هذا تناقض اذ

لا معنى لكون الشيء حادثا الا انه ليس قديما ولا معنى لكونه مجهولا الا انه ليس معلوما على ان اثبات

حال غير معلومة [illegible] الفرقة الثانية [illegible] من كبار الفرق الاسلامية الشيعة

اي الذين شايعوا عليا وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جليا واما خفيا واعتقدوا

ان الامامة لا تخرج عنه وعن اولاده وان خرجت فاما بظلم يكون من غيره واما [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

سماع الرعد عليك السلام يا امير المومنين الكاملية ٢ قال ابو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي و

بكفر علي بترك طلب الحق وقال بالتناسخ في الارواح عند الموت وان الامامة نور يتناسخ اي ينتقل

من شخص الى آخر وقد يصير في شخص نبوة بعد ما كان في شخص آخر امامة البيانية ٣ قال

بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني الله على صورة انسان و يهلك كله الا وجهه وروح الله حلت

في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه ابي هاشم ثم في بيان المغيرية ٤ قال مغيرة

ابن سعيد العجلي الله جسم على صورة انسان بل رجل من نور على راسه تاج من نور وقلبه منبع

الحكمة ولما اراد ان يخلق الخلق تكلم بالاسم الاعظم فطار فوقع تاجا على راسه وذلك قوله تعالى سبح

اسم ربك الاعلى الذي خلق فسوى ثم انه كتب على كفه اعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق

فحصل منه اي من عرقه بحران احدهما ملح مظلم والآخر حلو نير ثم اطلع في البحر النير فابصر فيه

ظله فانتزعه اي انتزع بعضا من ظله فجعل وخلق منه الشمس والقمر وافنى الباقي من الظل نفيا

للشريك وقال لا ينبغي ان يكون معي اله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفار اي الكفار من المظلم

والايمان اي المومنين من النير ثم ارسل محمدا والناس في ضلال وعرض الامانة وهي منع علي

عن الامامة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وهو

ابو بكر حملها بامر عمر حين ضمن ان يعينه على ذلك بشرط ان يجعل ابو بكر الخلافة بعده له وقوله تعالى كمثل

الشيطان الآية نزلت في حق ابي بكر وعمر وهولاء يقولون الامام المنتظر زكريا بن محمد بن علي بن

الحسين بن علي وهو حي مقيم في جبل حاجر الى ان يامر بالخروج وقتل المغيرة فانه لما قتل اختلف

اصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلا به الجناحية

قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين الارواح بتناسخ وكان روح

الله في آدم ثم شيث ثم الانبياء والائمة حتى انتهت الى علي واولاده الثلثة ثم [illegible]

هذه وقالت الجناحية هو اي عبد الله حي مقيم بجبل اصفهان [illegible]

واستحلوا المحرمات من الخمر والميتة والزنا وغيرها المنصورية

عزا نفسه الى ابي جعفر محمد الباقر فلما تبرا منه وطرده ادعى

صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه الى ابي منصور

عرج الى السماء ومسح الله راسه بيده وقال يا بني اذهب فبلغ عني ثم

الكسف المذكور في قوله تعالى وان يروا كسفا من السماء ساقطا هو

قبل ادعائه الامامة لنفسه يقول الكسف علي بن ابي طالب و[illegible]

[illegible] الائمة وهو الامام والنار والاضداد

الامام وخصم كابي بكر وعمر وكذا الفرايض والمحرمات فان الفرايض اسماء رجال امرنا بموالاتهم
والمحرمات اسماء رجال امرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك ان من ظفر برجل منهم فقد ارتفع
عنه التكليف والخطاب لوصوله الى الجنة الخطابية هو ابو خطاب الاسدي عزا نفسه
الى ابي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوه في حقه تبرا منه فلما اعتزل عنه ادعى الامر
لنفسه قالوا الائمة انبياء وابو الخطاب نبي فرضوا طاعته اي زعموا ان الانبياء فرضوا على
الناس طاعة ابي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا الائمة آلهة والحسنان ابنا الله و
جعفر الصادق آله لكن ابو الخطاب افضل منه ومن علي وهولاء يستحلون شهادة الزور
لموافقيهم على مخالفيهم والامام بعد قتله اى قتل ابي الخطاب معمر اى ذهب الى ذلك جماعة
منهم فعبدوا معمرا كما كانوا يعبدون ابا الخطاب وقالوا الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها والدنيا
لا تفنى واستباحوا المحرمات وترك الفرايض وقيل الامام بعد قتله بزيع اى ذهب الى ذلك
طايفة اخرى منهم وقالوا ان كل مومن يوحى اليه متمسكين بقوله تعالى وما كان لنفس ان تموت
الا باذن الله اى بوحي من الله اليه وفيهم اى في اصحاب بزيع من هو خير من جبرئيل وميكائيل
وهم لا يموتون ابدا بل اذا بلغوا النهاية يرفعون الى الملكوت وقيل هو اى الامام بعد ابي الخطاب
عمر بن بيان العجلي الا انهم يموتون اى يقولون بذلك الغرابية قالوا محمد بعلي اشبه من الغراب
بالغراب والذباب بالذباب فبعث الله جبرئيل الى علي فغلط جبرئيل في تبليغ الرسالة من علي
الى محمد قال شاعرهم غلط الامين فجازها عن حيدره يلعنون صاحب الريش يعنون به جبرئيل
الذمية لقبوا بذلك لانهم ذموا محمدا لان عليا هو الاله وقد بعثه ليدعو الناس اليه فدعا الى نفسه
وقيل بالهيتهما [illegible] منهم بالهية محمد وعلي [illegible]
[illegible] احكام الالهية [illegible] وقيل بالهية خمسة اشخاص يسمون اصحاب العبا
[illegible] واحد وان الروح [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

بلا تفاوت بينهما اى علي ومحمد لا ينفصل احدهما عن الآخر واراد انه تعالى حرك حي لا عنه ولا عين
وانما يعلم الاشيا بعد كونها لا قبله بعلم لا قديم ولا حادث لانه صفة والصفة لا يوصف وكلامه
صفة له لا مخلوق ولا غيره لما مر والاعراض لا يدل على البارى انما الدال عليه هو الاجسام لما
عرفت من مشابهته اياها والائمة معصومون دون الانبياء لان النبي يوحى اليه فيتقرب به
الى الله بخلاف الامام فانه لا يوحى اليه فوجب ان يكون معصوما وقال ابن سالم هو
على صورة انسان له يد ورجل وحواس خمس وانف واذن وعين وفم وفيه شعر سوداء ونصفه
الاعلى مجوف والاسفل مصمت الا انه ليس لحما ودما الزرارية هو زرارة بن اعين قالوا
بحدوث الصفات لله وقبلها اى قبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حيا ولا عالما ولا قادرا
ولا سميعا ولا بصيرا اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي قال الله تعالى على
العرش تحمله الملئكة وهو اقوى منها اى من الملئكة مع كونه محمولا لهم كالكركي تحمله رجلاه وهو
اقوى منها الشيطانية هو محمد بن النعمن الملقب بشيطان الطاق قال انه تعالى نور
غير جسماني ومع ذلك هو على صورة انسان وانما يعلم الاشياء بعد كونها الرزامية
قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده
الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم وانه لم يقتل واستحلوا المحارم وترك الفرايض ومنهم من
ادعى الالهية في المقنع المفوضة قالوا الله فوض خلق الدنيا الى محمد اى الله خلق محمدا
وفوض الله خلق الدنيا فهو الخلاق لها بما فيها وقيل فوض ذلك الى علي البدائية جوزوا
البداء على الله تعالى اي جوزوا ان يريد الله شيئا ثم يبدو له اى يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا له و
يلزمه ان لا يكون الرب عالما بعواقب الامور النصيرية والاسحاقية قالوا حل الله في علي
فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرئيل في صورة
البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل
من غيرهم وكانوا مويدين بتاييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق
بلسانهم واحد بايديهم [illegible] من ههنا اطلقنا الالهية على الائمة الاثني ان [illegible] قاتل المشركين
وعليا قاتل المنافقين فالنبي يحكم بالظاهر والله يتولى السراير الاسماعيلية ولقبوا
بسبعة القاب بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره فانهم قالوا للقرآن ظاهر و
باطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة ونسبة الباطن الى الظاهر كنسبة اللب الى
القشر والمتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب وباطنه موجب الى ترك العمل بظاهره
وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره

العذاب وهذا القول اخذوه من المنصوريه والجناحيه ولقبوا بالقرامطه لان اولهم الذى دعا
الناس الى مذهبهم رجل يقال له حمدان قرمط وهي احدى قرى واسط وبالخرمية لاباحتهم
المحرمات والمحارم وبالسبعيه لانهم زعموا ان النطقاء بالشرايع اى الرسل سبعة آدم ونوح و
ابرهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة
يتممون شريعته ولابد في كل عصر من سبعة بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون
في الرتب امام يؤدى عن الله وهو غاية الادلة الى دين الله وحجة يؤدى عنه اى عن الامام ويحمل
علمه ويحتج به له وذو مصة يمص العلم من الحجة اى ياخذه منه فهذه ثلثه وابواب وهم الدعاة
فالكبراي داع اكبر هو رابعهم يرفع درجات المومنين وداع ماذون ياخذ العهود على الطالبين العهود
من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وخامسهم وهو مكلب
قد ارتفعت درجته في الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو
يحتج ويرغب الى الداعى ككلب الصايد حتى اذا احتج على احد من اهل الظاهر وكسر عليه مذهبه
بحيث رغب عنه وطلب الحق اداه المكلب الى الداعى الماذون لياخذ عليه العهود قال الآمدي
وانما سموا اهل هذا مكلبا لان مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصايد على ما قال تعالى
وما علمتم من الجوارح مكلبين وهو سادسهم ومومن سبعة اى متبع الداعى وهو الذى اخذ عليه
العهد وآمن وايقن بالعهد ودخل في ذمة الامام وحزبه وهو سابعهم قالوا ذلك الذى ذكرنا
كالسموات والارضين والبحار وايام الاسبوع والكواكب السيارة وهي المدبرات امرا كل منها
سبعة كما هو المشهور ولقبوا بالبابكية اذ اتبع طايفة منهم بابك الخرمي في الخروج باذربيجان
وبالمحمرة للبسهم الحمرة في ايام بابك او تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميرا وبالاسماعيلية
لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق وهو اكبر ابنايه وقيل لانتساب زعيمهم الى
محمد بن اسمعيل واصل دعوتهم على ابطال الشرايع لان الغيارية وهم طايفة من المجوس راموا عند
شوكة الاسلام تاويل الشرايع على وجوه تعود الى قواعد اسلافهم وذلك انهم [illegible]
ما كان عليه [illegible] من الملك وقالوا لا سبيل لنا الى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم و
استيلائهم على الممالك لكنا نحتال [illegible] تاويل شرايعهم الى ما يعود الى قواعدنا [illegible]
[illegible] منهم فان ذلك يوجب [illegible] والاضطراب [illegible] في [illegible]
[illegible] الاعلم وابعد الورق
وهو [illegible] الكل [illegible] في [illegible]
[illegible] فيه راج [illegible] عليه او [illegible]

ثم التانيس بان يستمال كل احد من المدعوين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد وخلاعة فان
كان يميل الى الزهد زينه في عينه وقبح نقيضه وان كان يميل الى الخلاعة زينها وقبح نقيضها
حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة بمقطعات السور بان يقول ما معنى
الحروف المقطعة في اوايل السور وقضاء صوم الحايض دون قضاء صلوتها اي لم يجب احدها
دون الآخر ووجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات اي لم كان بعضها اربعا و
بعضها ثلثا وبعضها ثنتين الى غير ذلك من الامور التعبدية وانما يشككون في هذه الاشياء
ويطوون الجواب عنهم ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها ثم الربط وهو امران الاول اخذ الميثاق منه
بان يقولوا قد جرت سنة الله باخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى واذ اخذنا
من النبيين ميثاقهم ثم ياخذوا من كل احد ميثاقا بحسب اعتقاده ان لا يفشي لهم سرا
والثاني حواله على الامام في حل ما اشكل عليه من الامور التي القاه اليه فانه العالم بها ولا يقدر
عليها احد حتى يترقى من درجته وينتهي الى الامام ثم التدليس وهو دعوى موافقة اكابر الدين
والدنيا لهم حتى يزداد ميلا الى ما دعاه اليه ثم التاسيس وهو تمهيد مقدمات يتسلمها
ويسلمها المدعو وتكون سايقة الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع وهو الطمانينة الى اسقاط
الاعمال البدنية ثم السلخ عن الاعتقادات الدينية وح اى وحين اذ آل حال المدعو الى ذلك
ياخذون في الاباحة والحث على استعجال اللذات وتاويل الشرايع كقولهم الوضوء عبارة عن
موالاة الامام والتيمم هو الاخذ من الماذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة والصلوة عبارة عن
الناطق الذي هو الرسول بدليل قوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاحتلام
عبارة عن افشاء شيء من اسرارهم الى من ليس من اهله بغير قصد منه والغسل تجديد العهد
والزكوة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين والكعبة النبي والباب علي والصفا هو
النبي والمروة علي والميقات الاساس والتلبية اجابة المدعو والطواف بالبيت سبعا
[illegible] السبعة والجنة راحة الابدان عن التكاليف والنار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك
من هذيانهم ومن مذهبهم ان الله لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز
وكذلك في جميع الصفات وذلك لان الاثبات الحقيقي يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات
وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركة للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات
ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة [illegible] الا ان [illegible] بالامر العقل
التام [illegible] النفس التي ليست تامة [illegible] النفس الى العقل التام [illegible]
[illegible] الى [illegible] ولن [illegible] الحركة الا [illegible]

وتحركت حركة دورية بتدبير النفس لحدث بتوسط الطبايع البسيط العنصرية وبتوسط البسايط
حدث المركبات من المعادن والنبات وانواع الحيوانات وافضلها الانسان لاستعداده لفيض
الانوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل
يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس كلي ونفس ناقصة كلية يكون مصدر الكائنات
وجب ان يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة الى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس
ناقصة يكون نسبتها الى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الاولى الى العقل الاول
فيما يرجع الى ايجاد الكائنات وهي الامام الذي هو وصي الناطق وكما ان تحرك الافلاك بتحريك
العقل والنفس كذلك تحرك النفوس الى النجاة بتحريك الناطق والوصي على هذا في كل عصر وزمان
قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على
ان الحجة الذي يودي عن الامام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتياج
الى المعلم ثم انه منع العوام على الخواص في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة لئلا يطلع
على فضايحهم ثم انهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والامور الشرعية وتحصنوا
بالحصون وكثرت شوكتهم وخافت ملوك السوء منهم فاظهروا اسقاط التكاليف واباحة المحرمات
وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان و
٣ اتباعه واما الزيدية وهم المنتسبون الى زيد بن علي زين العابدين فثلث فرق
الجارودية اصحاب ابي الجارود الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بانه شيطان يسكن البحر
قالوا بالنص من النبي في الامامة على علي وصفا لا تسمية والصحابة كفروا بمخالفته وتركهم الاقتداء
بعلي بعد النبي والامام بعد الحسن والحسين شورى في اولادهما فمن خرج بالسيف وهو
عالم شجاع فهو امام كامل واختلفوا في الامام المنتظر اهو محمد بن عبد الله بن الحسن بن
علي الذي قتل بالمدينة في ايام المنصور فذهب طايفة منهم الى ذلك وزعموا انه لم يقتل او
هو محمد بن القاسم ابن علي بن الحسين صاحب طالقان الذي اسر في ايام المعتصم وحمل
اليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طايفة اخرى اليه وانكروا موته او هو يحيى بن عمر
صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي دعا الناس الى نفسه واجتمع عليه خلق كثير و
قتل في ايام المستعين بالله فذهب اليه طايفة ثالثة وانكروا قتله السليمانية
هو سليمان بن جرير قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق وانما ينعقد برجلين من خيار المسلمين
وتصح امامة المفضول مع وجود الافضل وابوبكر وعمر امامان وان اخطأ الامة في البيعة
لهما [illegible] دعا لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة

البترية هو البتري الثومي وافقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان هذه فرقة الزيدية واكثرهم في زماننا
مقلدون يرجعون في الاصول الى الاعتزال وفي الفروع الى مذهب ابي حنيفة الا في مسايل قليلة واما الامامية
فقالوا بالنص الجلي على امامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الامامة الى جعفر الصادق واختلفوا
في المنصوص عليه بعده والذي استقر عليه رايهم انه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي
التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الامام المنتظر ولهم في كل من المراتب
التي بعد جعفر اختلافات واوردها الامام في اخر المحصل وكان الامامية اولا على مذهب ايمتهم حتى تمادى بهم الزمان
فاختلفوا وتشعب متاخروهم الى معتزلة اما وعيدية او تفضيلية والى اخبارية يعتقدون ظاهر ما ورد به الاخبار
المتشابهة وهؤلاء ينقسمون الى مشبهة يجرون المتشابهات على ان المراد بها ظاهرها وسلفية يعتقدون ان
ما اراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف والى ملحقة بالفرق الضالة الفرقة الثالثة من كبار الفرق الاسلامية
الخوارج وهم سبع فرق المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم وما جرى بين الحكمين وكفروه وهم اثنا عشر الف رجل
كانوا اهل صلوة وصيام وفيهم قال النبي عليه السلام تحقر احدكم صلوته في جنب صلوتهم وصومه في جنب صومهم
ولكن لا يجاوز ايمانهم تراقيهم قالوا من نصبه من قريش وغيرهم وعدل فيما بين الناس فهو امام وان غير السيرة وجار
وجب ان يعزل او يقتل ولم يوجبوا نصب الامام بل جوزوا ان لا يكون في العالم امام وكفروا عثمان واكثر الصحابة
ومرتكب الكبيرة البيهسية هو بيهس الهيصم بن جابر قالوا الايمان هو الاقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول
فمن وقع فيما لا يعرف احلال هو ام حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه حتى يعلم الحق وقيل لا يكفر حتى يرفع امره
الى الامام فيحده وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور وقيل لا حرام الا ما في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما على طاعم الاية وقيل اذا كفر الامام كفرت الرعية حاضرا وغائبا وقالوا الاطفال كآبائهم ايمانا وكفرا
وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يواخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام
وقيل هو كالسكر مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في اسناد افعال العباد اليهم الازارقة هو نافع بن
الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي انزل في شانه ومن الناس من يعجبك قوله في الحيوة الدنيا ويشهد
الله على ما في قلبه وهو الد الخصام وابن ملجم محق في قتله وهو الذي انزل فيه ومن الناس من يشري نفسه
ابتغاء مرضات الله وقال مفتي الخوارج وزاهدها عمران بن حطان يا ضربة من تقي ما اراد بها
الا ليبلغ من ذي العرش رضوانا اني لاذكره يوما فاحسبه اوفى البرية عند الله ميزانا وكفرت الصحابة
اي عثمان وطلحة والزبير وعايشة وعبد الله بن عباس وساير المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار
وكفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل
ويجوز قتل اولاد المخالفين ونسائهم ولا رجم على الزاني المحصن اذ هو غير مذكور في القرآن

بيان فرق

١٨ الخوارج

الاطفال

الدين وهي للذكرين قال الآمدي واسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء اي
المقذوف المحصنين ان كان رجلا لا يحد قاذفه وان كان امراة يحد قاذفها وحكموا بان
واطفال المشركين في النار مع ابائهم وجوزوا نبيا كان كافرا وان علم كفره بعد النبوة والكبيرة نجدة
الكبيرة كفر النجدات هو النجدة بن عامر النخعي منهم العاذرية الذين عذروا الناس
بالجهالات في الفروع وذلك ان نجدة وجه ابنه مع جيش الى اهل القطيف فقتلوهم
واسروا نساءهم ونكحوهن قبل القسمة واكلوا من الغنيمة قبلها ايضا فلما رجعوا الى
نجدة اخبروه بما فعلوه فقال لم يسعكم ما فعلتم فقالوا لم نعلم انه لا يسعنا فعذرهم بجهالتهم
فاختلف اصحابه بعد ذلك فمنهم تابعه وقالوا الدين امران احدهما معرفة الله ورسله
وتحريم دماء المسلمين اي الموافقين لهم والاقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل
به والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية وقالوا اي النجدات
كلهم لا حاجة للناس الى الامام بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم ولو رأوا نصبه
اذا رأوا ان تلك الرعاية لا تتم الا بامام يحملهم عليها جاز وخالفوا الازارقة في غير التكفير اي وافقوهم
في التكفير وخالفوهم في الاحكام الباقية الصفرية اصحاب زياد بن الاصفر خالفوا الازارقة
في تكفير القعدة عن القتال اذا كانوا موافقين في الدين وفي اسقاط الرجم فانهم لم يسقطوه
وفي اطفال الكفار اي لم يكفروا اطفالهم ولم يقولوا بتخليدهم في النار اي جوزوا التقية
في القول دون العمل وقالوا المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها الا بها فيقال مثلا سارق الموجبة
او زان او قاذف لا يقال كافر وما لا حد فيه لعظمه كترك الصلوة والصوم كفر
فيقال لصاحبه كافر وقيل يزوج المؤمنة اي المعتقدة لدينهم من الكافر المخالف
لهم في دار التقية دون دار العلانية الاباضية هو عبد الله بن اباض التميمي
قالوا مخالفونا من اهل القبلة كفار غير مشركين تجوز مناكحتهم وغنيمة اموالهم من
سلاحهم وكراعهم حلال عند الحرب دون غيره ودارهم دار الاسلام

الخوارج عشرون لان العجاردة عشر فرق فضمها الى الستة السابقة يصير ست عشرة ويتشعب
من الثعالبة والاباضية اربع فرق اخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لان المنقسم لا يعد مع
اقسامه فلا يعتبر الثعالبة عاشر اقسام العجاردة مع فرقها الاربع بل يكتفى هنا بهذه
الاربع فيكون الفرق ح تسع عشرة وايضا اذا اعتبر فرق الاباضية وفرق الثعالبة
معا كانت الفرق كلها اثنين وعشرين واعتبار احدى الاربعتين دون الاخرى تحكم
محض الفرقة الرابعة من كبار الفرق الاسلامية المرجئة لقبوا به لانهم يرجئون العمل
عن النية اي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من ارجاه اي اخره ومنه ارجئه و
اخاه اي امهله واخره او لانهم يقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فهم
يعطون الرجاء وعلى هذا ينبغي ان لا يهمز لفظ المرجئة وفرقهم خمس اليونسية هو يونس
النميري قالوا الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه
الصفات فهو مؤمن ولا يضر معها ترك الطاعات وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها
وابليس كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله ابى
واستكبر وكان من الكافرين العبيدية اصحاب عبيد المكذب زادوا على اليونسية ان
علم الله لم يزل شيئا غيره اي غير ذاته ولذا باقي صفاته وانه تعالى على صورة الانسان لما
ورد في الحديث من ان الله خلق آدم على صورة الرحمن الغسانية اصحاب غسان
الكوفي قالوا الايمان هو المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهما اجمالا لا تفصيلا و
هو الايمان لا يزيد ولا ينقص وذلك الاجمال مثل ان نقول قد فرض الله الحج ولا ادري
اين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمدا ولا ادري اهو هذا بالمدينة او غيره وحرم
الخنزير ولا ادري اهو هذه الشاة ام غيرها فان القائل بهذه المقالات مؤمن ومقصودهم بما
ذكروه ان هذه الامور ليست داخلة في حقيقة الايمان والا فلا شبهة في ان عاقلا لا يشك
فيها وغسان كان يحكيه اي القول بما ذهب اليه عن ابي حنيفة رح ويعده من المرجئة وهو
افتراء عليه قصد به غسان ترويج مذهبه لموافقة رجل كبير مشهور قال الآمدي ومع هذا
فاصحاب المقالات قد عدوا ابا حنيفة واصحابه من مرجئة اهل السنة ولعل ذلك لان المعتزلة
في الصدر الاول كانوا يلقبون من خالف [illegible] القدر مرجيا او لانه لما قال الايمان [illegible]
[illegible] ولا ينقص [illegible] الارجاء بتاخير العمل عن الايمان وليس كذلك [illegible] وفيه المبالغة
[illegible] فيه التوبانية اصحاب توبان المرجي قالوا الايمان [illegible]
[illegible] ان [illegible]

فليس الاعتقاد من الايمان واخرجوا العمل كله عن الايمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان
وقيل ابو مروان غيلان الدمشقي وابو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي وهولاء
كلهم اتفقوا على انه تعالى لو عفا في القيمة عن عاص لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو اخرج
واحدا من النار لاخرج كل من هو مثله ولم يجزموا بخروج المومنين من النار واختص ابن
غيلان او غيلان من بينهم بالقدر اذ قد جمع بين الارجاء والقول بالقدر اي اسناد
الافعال الى العباد والخروج من حساب قال يجوز ان لا يكون الامام قرشيا التومنيه
اصحاب ابي معاذ التومني قالوا الايمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والاخلاص والاقرار
بما جاء الرسول وترك كله او بعضه كفر وليس بعضه ايمانا اي بعض ايمان وكل معصية لم يجمع
على انه كفر فصاحبه يقال فيه انه فسق وعصى ولا يقال انه فاسق ومن ترك الصلوة مستحلا
كفر لتكذيب لما جاء به النبي ومن تركها بنية القضاء لم يكفر ومن قتل نبيا او لطمه كفر لا لاجل
القتل او اللطم بل لانه دليل التكذيب وبغضه وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي و
قالا السجود للصنم ليس كفرا بل هو علامة الكفر فهذه هي المرجية الخالصة ومنهم من جمع اليه
اي الى الارجاء القدر الصالحي وابي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان الفرقة الخامسة
من كبار الفرق الاسلامية النجارية اصحاب محمد بن الحسين النجار هم موافقون لاهل السنة
في خلق الافعال وان الاستطاعة مع الفعل وان العبد يكتسب فعله وموافقون للمعتزلة في
نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالابصار ووافقهم على ذلك ضرار بن
عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلث الاولى البرغوثية قالوا كلام الله اذا قرئ عرض واذا
كتب بالخط كان فهو جسم الثانية الزعفرانية قالوا كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق و
من قال كلام الله مخلوق فهو كافر الثالثة المستدركة استدركوا عليهم اي على الزعفرانية
وقالوا انه اي كلام الله مخلوق مطلقا لكنا وافقنا السنة الواردة بان كلام الله غير مخلوق
والاجماع المنعقد عليه في نفيه واولنا بما هذه الصورة حكاية اي حملنا قولهم غير مخلوق
على انه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف والاصوات بل هو مخلوق على غير هذه
[illegible]

وقالوا يقبل شهادة مخالفيهم عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مومن بناء على ان الاعمال
داخلة في الايمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق الله تعالى ويفنى العالم كله
بفناء اهل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة وتوقفوا في تكفير اولاد الكفار
وتعذيبهم وتوقفوا في النفاق اهو شرك ام لا وفي جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة
وتكليف اتباعه فيما يوحي اليه اي ترددوا ان ذلك جائز اولا وكفروا عليا واكثر الصحابة
وافترقوا فرقا اربعا الاولى الحفصية هو ابو حفص بن ابي المقدام زادوا على
الاباضية ان بين الايمان والشرك معرفة الله تعالى فانها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف
الله وكفر بما سواه من رسول او جنة او نار او بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك الثانية
اليزيدية اصحاب يزيد بن انيسة زادوا على الاباضية ان قالوا سيبعث نبي من العجم بكتاب
يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد الى ملة الصابئة المذكورة في
القرآن وقالوا اصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كان او صغيرة الثالثة
الحارثية اصحاب ابي الحارث الاباضي خالفوا الاباضية في القدر اي كون افعال العباد
مخلوقة لله وفي كون الاستطاعة قبل الفعل الرابعة القايلون بطاعة لا يراد بها الله
اي زعموا ان العبد اذا اتى بما امر به ولم يقصد الله كان طاعة العجاردة هو عبد الرحمن
ابن عجرد وهم آخر السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد ان وافقهم في مذهبهم
وجوب البراءة عن الطفل اي يجب ان يتبرا عنه حتى يدعى الاسلام بعد البلوغ ويجب
دعاؤه اليه اي الى الاسلام اذا بلغ واطفال المشركين في النار وهم عشر فرق الاولى
الميمونية هو ميمون بن عمران قالوا بالقدر اي اسناد الافعال الى قدر العباد وبكون
الاستطاعة قبل الفعل وان الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة
قالوا واطفال الكفار في الجنة ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات والاولاد
الاخوة والاخوات اي جوزوا نكاح بنات البنين وبنات البنات وبنات اولاد الاخوة والاخوات
وانكار سورة يوسف فانهم زعموا انها قصة من القصص ولا يجوز ان يكون قصة العشق قرآنا الثاني
[illegible]

الى الله وحكموا بان اطفال المشركين في النار بلا عمل و ترك السادسة الاطرافية هم على مذهب
حمزة ورئيسهم رجل من سجستان يقال له غالب الا انهم عذروا اهل الاطراف فيما لم يعرفوه
من الشريعة اذا اتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل ووافقوا اهل السنة في اصولهم
وفي نفي القدر اي اسناد الافعال الى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة
اي نفي القدرة المؤثرة عن العباد السابعة المعلومية هم كالحازمية الا ان المؤمن
عندهم من عرف الله بجميع اسمائه وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن وفعل
العبد مخلوق لله تعالى الثامنة المجهولية مذهبهم كمذهب الحازمية ايضا الا
انهم يكفي معرفته تعالى ببعض اسمائه فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن وفعل العبد
مخلوق له التاسعة الصلتية هو عثمن بن ابي الصلت بن الصامت هم كالعجاردة لكن قالوا
من اسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من اطفاله حتى يبلغوا فندعوا الى الاسلام فيقبلوا
ويروى عن بعضهم ان الاطفال سواء كانوا للمسلمين او المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى
يبلغوا فيدعوا الى الاسلام ويقبلوا او ينكروا العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو
ثعلب بن عامر قالوا بولاية الاطفال صغارا كانوا او كبارا حتى يظهر منهم انكار الحق بعد
البلوغ وقد نقل عنهم ايضا ان الاطفال لا حكم لهم من ولاية او عداوة الى ان يدركوا و
يرون اخذ الزكوة من العبيد اذا استغنوا واعطائها لهم اذا افتقروا وتفرقوا اي الثعالبة
اربع فرق الاولى الاخنسية اصحاب اخنس بن قيس هم كالثعالبة الا انهم امتازوا
عنهم بان توقفوا فيمن هو في دار التقية من اهل القبلة فلم يحكموا عليه بايمان ولا كفر الا من
علم حاله من ايمان او كفر وحرموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من اموالهم ونقل عنهم
انه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن خالفوا
اي الاخنسية في التزويج اي تزويج المسلمات من مشركين وخالفوا الثعالبة في زكوة
العبيد اي اخذها منهم ودفعها اليهم الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة قالوا
بالجبر ونفي القدرة الحادثة الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي قالوا تارك الصلوة كافر
لا لترك الصلوة بل لجهله بالله فان من علم انه مطلع على سره وعلنه ومجازيه على طاعته
ومعصيته لا يتصور منه الاقدام على ترك الصلوة و[illegible] كل كبيرة فان مرتكبها كافر لجهله بالله
[illegible] ومن [illegible] وما هم صايرون اليه عند
[illegible] الموت لا باعتبار اعمالهم التي هم فيها [illegible] غير موثوق بدوامها فلذا نحن فيمن وصل
[illegible] كان مؤمنا في تلك الحالة [illegible] ان كان كافرا عادة [illegible] فانها فرقة

باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا
بفضله ورحمته انه هو الغفور الرحيم وانا [illegible] هذا ما تيسر لنا بعون الله و
حسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسايله وتقرير دلايله
معرضين عن الاطناب الممل والايجاز المخل ومشيرين في بعض المواضع الى ما يتوجه
على كلامه من الاسولة وما يمكن ان يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به
الطالبين وجعله ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين تم الكتاب
الشريف بعون الملك اللطيف على يد العبد الضعيف
المحتاج الى رحمة الله الودود محمد بن
عبد الله بن سعود المشهور
بشاه [illegible] اصلح الله
تعالى شانه
[illegible] عفوه وتجاوز عن سيآته في الساعة الثانية من ليلة الخميس
[illegible] الله بالخير والظفر لسنة احدى وثلثين
حامدا مصليا مسلما

کتابخانه مجلس شورای اسلامی